اعارة لدى الاقل مهدى بن السيد حسن
لسيدنا وعزيزنا عزيز الله كرامة الله

١١٧

اعاره سيد

[illegible]
[illegible]



[illegible]

المقصد الثالث في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر قدم مباحثها
على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب
ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث
الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل
باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبتطبيق المسافة المتناهية
في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك
مما يطلع عليه بتتبع مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي
لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون
موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع
هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض او لا يوجد لا في الموضوع
وذلك اما بان لا يكون في محل اصلا او يكون في محل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خرج الواجب
عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن ظ فالواو لذلك اذا جعل المقسم
هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لان تعريف الجوهر هو الموجود
لا في موضوع ومعناه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة
اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة
وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن
للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة او حالا في جعل المادة من
اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال او غير مفارق
بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى
تاخير تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او
يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اي من الجوهرين

الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لابد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهر
الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جواهر غير جسمانية يكون مركبا من جوهرين
يكون احدهما حالا في الآخر مقوما له ثم اورد تقسيما آخر لا يرد عليه هذا الاشكال
وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون
سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون
متحيزا وهو الجسم او جزءا منه وهو الهيولى او لا يكون متحيزا ولا جزءا منه وهو
ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزءا منه او لا مدبرا ولا جزءا منه وهو العقل
او جزؤه وللموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص
قد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من انه المحل المستغني
عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد بين في موضعه
ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال
والعرض قد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في الموضوع
كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة
لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه
ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض
المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة وليس يصدق كل ما هو محل فهو
عرض لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا
كل ما هو حال فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا
يصدق على الحال والمحل جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني
المعقولات لتوقف نسبتهما اليهما على وسط واختلاف الانواع
بالاولوية والمعقول منهما امر مشترك عرضي اختلف العلماء في ان الجوهر
هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المصنف انه ليس ... لما تحته

كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول
ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اي لا يكونان
محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس
الناطقة والصور التي في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف
فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير
والاضواء والالوان نحتاج الى استدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض
جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء كما مر بانه يكون بين الثبوت لذلك
الشيء ورد بان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان
ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها
الماهية بكنهها بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن والمتصرف فيه
وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها وهكذا الحال في سائرها ولو كانت
الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لامكن ان لا يحتاج فيها الى الدليل
اصلا الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من
الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض
وكذلك انواع الاعراض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي
لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نسلم اختلاف
انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية ولو سلم فقد مر ان ما ذكر
في بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا
لجميع ما تحته من الامور التي هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون
ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر او العرض جنسا لبعض ما تحته
من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من
الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض

فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى
الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين انما ثبتا لموصوفيهما ماخوذين
بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه يثبت
لما هو ذاتي له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء
امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون
جنسا للانواع المحصلة فقوله والمعقول منهما اشتراكه عرض اشارة
الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان
من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان
تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج
اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المص لم يكتف بعرضية
مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليهما انهما من
المعقولات الثانية ولم يزد في الدليل على ما استدلوا به في المشهور
على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين
على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم
مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد
مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه
انما يثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متاصلين في الوجود
لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة
عن عوارض الوجود الذهني وظاهر انهما ليسا منها واستدل البعض
بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها اما بفصول
على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما
ان يكون جواهر فننقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني

ذهاب

ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع
الجوهرية واما ان يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم
كون العرض محمولا على الجوهر وتقومه بحسب الوجود كما هو شان الفصل مع
النوع وباقي من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه ما مر من انه يجوز تقوم
الجوهر بعرض قائم بجوهر آخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد
بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقائق المحصلة النوعية
لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون
جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى
الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف
يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم
التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم
وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر قد مر ان بعضهم اعتبروا
في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بان لا تضاد
بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها وآخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع
ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وباقي من ان
الفناء ضد للجواهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام باسرها ففيه
ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضدا للشيء لان
الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا تستلزم
وحدة الحال فعندي يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين كا
الهيولى الواحدة التي تحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين
كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان
يحل مثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز

بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يتصفان بها فان اتصاف
احد المثلين دون المثل الآخر بعارض من تلك العوارض يتوقف على
امتيازه عن المثل الآخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامر
آخر سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لو اختلف
النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو بط لكونه واحدا
بالغرض واما بماهية المثلين او بلوازمها او بعوارض تحل فيهما وكل ذلك
بط على ما مر والجواب انا نختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف
لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دورية كما مر
في بحث التشخص وايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل
واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اي وحدة الحال تستلزم
وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض
واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو
فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال العرضين بعينه
في الاثنينية الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين فيلزم
ان لا ينفصل الاثنان في الاثنينية عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون
الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حلول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم
واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والتالي
بط فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان
القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين
الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة و
البنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب
والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق

في الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود
قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تالف جسم
من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين منها تاليف واحد
اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد
له من رابطة يصعب التفكيك وذلك هو التاليف وليس قائما باحدهما
فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما ليكون
وحدة الحال فيهما موجبة لتعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبني
على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال
صعوبة الانفكاك الى الصاق الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل
واحد منهما يسمى تاليفا واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كا
لثلثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام
المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم بط ضرورة بقاء التاليف فيما
بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التاليف الباقي بين الجزئين
هو بعينه التاليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث
هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة
بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بالسطح والحيوة
ببنية متجزية الى اعضاء والقيام بمجموع زيد اجزاء قلنا المتنازع فيه
هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر
لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صار ابالاجتماع محلا
واحدا له كما في هذه الصور وبما ذكرنا يظهر جواب آخر من قول ابي هاشم
واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم
انقسام الحال وكذلك انقسام الحال ايضا لا يستلزم انقسام المحل

الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة فى الوضع اى اجزاء
يصح ان يتوفى كل جزء منها اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية و
ثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة فى الوضع سواء كانت خارجية
كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظاهر ان القسم الثانى من
الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظ كيف ان انقسام
الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل كيف فان انقسام السواد
مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا و
كل جزء منه انما ينفرض فى جزء آخر من محله واما انقسام المحل فهل يستلزم
انقسام الحال فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال فى محل
منقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع ان كان حاصلا بتمامه فى واحد منها
فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان
كان حاصلا بتمامه فى كل واحد من الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا فى
محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شىء من ذلك الحال فى شىء من
تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا فى ذلك المحل بالضرورة وان
وجد فى كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى
اجزاء متباينة فى الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال فى المنقسم
كذلك ان حل فيه من حيث ذاته المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام
المحل كالسواد الحال فى ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان
حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غيره لم يلزم انقسامه
وكان حلوله فيه حلولا غير سريانى واستدل على ذلك بان الوحدة حالة
فى محلها قطعا وكذا النقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم ولا شىء
منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة

حالة فى محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن بانقسامها ان يتوفى
كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول فى المنقسم لا يوجب
انقساما اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شىء منه فى شىء
من اجزاء المحل استحال حلوله فى ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون
الحال حالا فى المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شىء منه حالا فى شىء من
اجزاء ذلك المجموع كما فى الصور المذكورة لكن الامام فى الملخص ادعى بداهة
ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة فى
الخارج اقول انت خبير بان البديهة لا تفرق فى ذلك بين الامور
الموجودة فى الخارج والاعتبارية الموجودة فى نفس الامر فكما جاز فى الاعتبارى
شغل كل المحل لا بطريق السريان جاز فى الخارجى ايضا ذلك لكن يرد
انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلا قطعة من جانب قاعدته لزم ان
ينعدم النقطة التى على راسه لانعدام محله الذى هو مجموع المخروط ويحدث
نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل
لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان آخران
مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف الاولى
باقية على حالها ولا تأثير لذلك القطع فى وجودها وعدمها الا ان هذه الاطراف
امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا
انها اعتبارية فليست من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات التى
فى نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات يتصور فيها الكون بعد ان لم
يكن كالعمى يحدث فى الشخص بعد ان لم يكن اعمى والموضوع من جملة المستغنيات
اى العرض يحتاج فى تشخصه الى موضوعه لوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا
اليه لكان مستغنيا عنه فى تشخصه وهو مستغن عنه فى الوجود اما لانه مكتنف

بوجوده اولان التشخص مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده
لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص
لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هذا اقول فيه نظر لانا لا نم استغنا
عنه في الوجود قوله لانه مكتنف عنه بموجده قلنا ان الفاعل يوجده من
غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردتم انه يستفيد الوجود
من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا
قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود مم فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما
الى الآخر الثاني ان تشخص العرض ليس لماهيته ولا للوازمها والا لانحصر نوعه
في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه
ولا المنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية
على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه
لمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة
تشخص ذلك الامر ونرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول لم لا يجوز
ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل
سابق علة معدة للتشخص اللاحق ومثل هذا جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال
كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل
فيه اقول لكن الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو كان بما يحل فيه لزم
الدور قوله لان حلوله في العرض متوقف على حلول ما يحل فيه بل على ذاته كما
ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها متوقف على
وجودها لا على حلولها ولا محذور في ذلك ولئن سلم نقول انه دور معية كما مر
غير مرة وايضا لا نم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون
له نسبة خاصة الى هذا المتعين خاصة سيما اذا كان مختارا وايضا هذا الدليل

لايطرد

لايطرد في عرض منحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان من جملة مشخصات العرض ثبت
ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا
الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك
لا يفيد وجودا متشخصا خارجيا فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا في الموضوع
بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا
ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه واقول فيه نظر لانه
يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها يوجب بذاته
تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه وحصل الآخر بحصول
سببه بقي تشخصه بالثاني ولم ينعدم ولا يكون المشخص ههنا امرا مبهما بل
كل واحد من المعينات فان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على
معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع توارد
على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان
الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز آخر لانا نقول
الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى
حيز مشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا
الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لان حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من
احواله اعني التحيز لا في وجوده المتشخص فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين
لا وجوده المتشخص كما في العرض لانا نقول باي طريق عرفتم ان الجسم لا
يحتاج الا في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المتشخص
الا في حيز ما كما ان العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا في موضوع ما وما لم
مر ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا
فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه

اليه فى عرضيته التى من لوازمه او فى غيرها من اللوازم لا فى وجوده او تشخصه
وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه فى ان الحيز
مشخص للجسم وما يرد عليه مشترك الورود فى الفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب
اما عن النقض فبانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن
ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المشخص
قد يفارق مكانا الى آخر مع انه ذلك الموجود المتشخص فلا يكون الجسم المتشخص
محتاجا فى وجوده ولا فى تشخصه الى مكان معين وجريان دليلهم فى الحيز ممنوع
فان دليلهم فى الحيز ينقدح باختيار ان تشخص الجسم لمادته واما عن المنع
فبان المراد بالمشخص اعراض مكتنفة بالشخص او امور متعلقة بها يحصل منها
فى الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل
الى النوع يسمى تشخصا وقد مر ذلك فى بحث التشخص فلا شك ان الصورة
الجزئية انما تحصل من امر متشخص جزئى ولا يمكن ان تحصل تلك الصورة الجزئية
من جزئى آخر فاذا انتفى ذلك الجزئى الذى حصل منه التشخص انتفى التشخص
فى ذاته انتفاء التشخص ايضا واختلف فى ان العرض هل يمكن ان يقوم
بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختاره
المصنف مذهب الحكماء فقال وقد يفتقر الحال الى المحل بتوسط كالسرعة والبطوء
فانهما يحلان اولا فى الحركة وبتوسطها يحلان فى الجسم وكالخشونة والملاسة
فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان فى السطح الى ان فى الجسم وكالاستقامة
والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم
وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان
ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان
مثل النقطة والخط عدمى ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة

والاستدارة

والاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم
والسرعة والبطوء ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد
يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها يسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطوء ليس
بتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطوء عائدان
الى الذاتيات دون العرضيات ومما من الاعتبارات اللاحقة للحركة
بالاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة فى زمان اقل او اكثر ولهذا
يختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة
فليس هناك عرض هو الحركة والآخر هو السرعة والبطوء واستدلوا على امتناعه
بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له فى التحيز فما يقوم به العرض
يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشىء تبعا له فى التحيز والمتحيز بالذات
ليس الا الجوهر الثانى انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة ينتهى اليه من جوهر
سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض
الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم
بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل فى حيز ذلك الجوهر
تبعا له فهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشىء
بالشىء التبعية فى التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون
الاول ناعتا والثانى منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة
لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وحقيقة امران الاول ان التحيز
صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره واللازم اشتراط الشىء بنفسه
ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر
حتى يتبعه غيره فى التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر
لقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشىء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم
بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له

الثاني ان اوصاف الباري تعالى قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته
ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر مما تنازع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل لجواز ان
يكون لا اختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض
لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة ولا وجود لوضع اي مشار اليه بحيث
لا يتجزى بالاستقلال احترز عن النقطة فانها موجودة لكن لا بالاستقلال
يريدان بين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة
وارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا
بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق فيه الخطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان
دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم يكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة
والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست
الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زال التربيع ببقاء الجسمية الطبيعية
بعينها اقول وزيد في المشهور قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض
فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان بل مخل لانه
يدخل ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة
فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها
على الوجه المذكور لتحقق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه
وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح
على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كان الجسم التعليمي اعني الكمية السارية
في الجهات الثلث خرج به فنقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف
من اجسام او مركب وهو الذي من اجسام مختلفة كالحيوان او غير
مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون
جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون
جميع ما فيه من الاجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام

والالم

والالم يكن جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل فهي اجزاء لا يتجزى فاما متناهية
وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام و
على الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلة بالفعل او يكون
بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا
والا لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل هف ولا شك
في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء
واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل
وعلى الثاني اعني لئن يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون
بعض فيكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء
قابلا للانقسامات ... والا لكان ... فيكون ... مركبا لا
مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة
واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها فاما في جهتين فقط لا
كسطوح جوهرية واما مختلطة منها فقط او منها او من احدهما مع ما لا يتجزى
اه فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد واختار المص مذهب الحكماء
الحكيم واذا ابطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب
جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايض
لادائه بالاخرة الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية
ايض لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع
تركبه مما ينقسم في جهة واحدة او في جهتين فقط وما يدل على استحالة الجزء
الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين و
فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المص ابطال الجزء الذي لا يتجزى
فلذلك ابتدا به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على
استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما في ذي ...

جهة الفوق غير مايحاذي منه جهة التحت وكذا مايحاذي منه جهة اليمين غير مايحاذي
جهة اليسار وكذا مايحاذي منه جهة قدامه غير مايحاذي جهة خلفه فكل متحيز بالذات
لابد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لان مايحاذي منه هذه الجهات
الست هو اطرافه الى رجه منه فيلزم التعدد في اطرافه التي آه به لاني ذاته
فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف وان كانت داخلة في ذاته
كان الانقسام ظاهرا والا فما حل فيه طرفه التحتاني والآكان بالاشارة
الى احد طرفيه عين الاشارة الى الآخر وهو مح بالضرورة فلا بد ان يتغرض
في ذاته شي غير شي فيكون منقسما وتمام هذا الدليل كما ترى يدل
على استحالة الجزء الذي لايتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهرين بعد
واذا استحال وجودها امتنع ان تتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج
ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضين فانها غير متحيزة
بالذات وغير مالية للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات
والاطراف فيما هو متحيز بالذات ومال للمكان والثاني من الطريقين
مايدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لايتجزى وله وجوه كثيرة منها ماذكره
المص بقوله الحجة المتوسط يعني اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يتلاقى الثلاثة
فلا بد ان يحجب الوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون متداخلا
لاحد طرفيه قطعا والتداخل مح والا لم يفد التأليف زيادة في الحجم واذا
حجب الوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان مايلاقي منه
احد الطرفين مح غير مايلاقي منه الطرف الآخر فيفرض في الوسط شيان
فينقسم وهو خلاف المفروض والحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة
يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وتر ثلثة كانت او خمسة او سبعة او غير
ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا لا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما
متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا

ولايمكن

ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين بأسره على الطرف
والآخر بأسره على الوسط والا لم يتساو الحركتين بل لابد ان يكون
شي من الوسط مشغولا بالآخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت
تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من
الجزئين على الوسط وبعض آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام
الاجزاء الخمسة بأسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وهو مح لايقال هذا اللح
لم يلزم من وجود الجزء الذي لايتجزى وحده بل منه مع مافرض معه من تركب
المسافة من اجزاء وتر ومن تحرك جزئين على السواء فيلزم منه استحالة
المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق انه اذا استحال
مجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها
مع بعض مح وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شي من
اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته اوار بعة على التبادل
يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك
ووضعنا على كل واحد من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما
متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان
يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لابد ان يكون بين الجزئين الوسطين
اذ لايمكن ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا
في الحركة بل لابد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض
من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الآخر على بعض من الوسط
الآخر فيلزم انقسام الجزئين مع انقسام الوسطين وغيرهما مما يشهد
الحس بكذبه من التفكك اقام الحجة على نفي الجزء الذي لايتجزى اراد ان
يشير الى ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد الزم
منه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى

باحدهما ونفرح منه مشغولا

الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا
تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق جزءا واحدا من
مسافة فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما
وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافة نقلنا الكلام الى
الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء
منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا
لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة
الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة وان سكن الجزء
الذي يلي الابعد بعد حين تحرك جزء الابعد لزم انفصاله عنه و
كذلك الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى على مثال دوائر
محيطة بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المستقيمة من مركز الرحى
الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس
يكذبه قالوا ان الرحى تتفكك على مثال دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل
المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة
التي يقع فيها التفكك وسكون المتحرك وقال بعضهم بسكون المتحرك فانا
اذا فرضنا مثلا ان فرسا سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين
فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربعا من الدور
فعند حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخلو اما ان يتحرك
الفرس جزءا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس
مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعها اعني ربع الدور
زائد على خمسين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب انقسام
الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس
يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها

مكابرة

مكابرة صريحة لان السكنات بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة
في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط ولا اقل من ان يرى تارة ساكنا
واخرى متحركا لكنا لا نحس بسكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت
الدائرة والانى تماما ان تتلاقى ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم
ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة
دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاول فيكون ظاهر المحيط كباطنه و
باطنه كظاهر الملاصق لها بالانطباقة عليه وظاهر الملاصق لها كباطنها فيكون ظاهر
المحيط كباطن الملاصق لها ثم هكذا يجعل الدوائر محيطة بعضها ببعض بلا فرجة
بينها الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء
هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة مع كونها صغيرة جدا واما
ان لا تتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب
الملاقية غير الجوانب التي لم تتلاق وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا
ان البصر يخطئ في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس ولا يثبت دائرة
حقيقية وايد ذلك بان مجرد صدق الاحساس لا يكون ما يطلب الاحساس
به على عدمه يكفي للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم يقو القوة الحاسة
على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات المبثوثة في
الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في محيط الدائرة متجاوزا في الصغر
الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس ولم يدل ذلك على عدمه اقول
وليس بشيء لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسامه وان
كان مساويا له او اكبر فكيف يتحرك الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والمقصود
غرض قائم بالمنقسم باعتبار انه لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي
لا يتجزى وبين بالزام القائلين به من المفاسد التي التزموها اراد ان
يشير الى اجوبة تجمعهم تقريرا للحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل

على وجود الاطراف كما سيجي في هذا الكتاب فان كانت جوهرا او
ذات وضع يلزم المطلوب وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام
النقطة لان الحال في المنقسم لا بد وان يكون منقسما واذا لم ينقسم
محلها يلزم المطلوب وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام المحل انما يلزم اذا كان
حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من
حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال
ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود
في الحال اذ لو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي
والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد
وح لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة
والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها على الآخر بالوجود لكونها غير قار
الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة بتمامها فيه بل
يكون الموجودة احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة
التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة
لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي
وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب
وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال
نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان قلنا لا نم
انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك
عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم
يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة
موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودة في الحال والماضي من الزمان
والآن لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الآن اه

اي المنتسب بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن
الآن موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من
الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد
بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الآخر بالوجود لان
اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا
هف واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير
منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب
ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي الزمان مطلقا
قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا
بل الماضي والمستقبل هما معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال
نفيهما مطلقا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما
في الماضي او في الحال او في الاستقبال والاخيران ظاهر البطلان و
كذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر ويكون الشيء
ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل
لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود وحل الشبهة
ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان
فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان
المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف
المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم
من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي
كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال
فلا وجود لها في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال
موجودا لم يكن الزمان موجودا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير

حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما ليفرغ و ليسقط
الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن
الى فر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة
بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من
اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال
غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا تقف
على حد لا يقبل الانقسام هو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا
يتجزى لم يكن موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي
لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت
الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة
الى آخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال كونه في
الجزء الاول وهو باطل لانه لم ياخذ بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني
وهو ايضا باطل لانه ح قد انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني
ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك
لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول
زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي
لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك وصف بالحركة
وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان
الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون
في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون موجودة
اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني النظام وهو لم
يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث
لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها سيما ما يتعلق

بلزوم

بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم
فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام
من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا يتناهى
حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل
فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم
حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع
حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا
عنه نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند
النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا
نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتمادات
والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم
وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات
والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام
جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب
من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت
صار الجسم الكثيف يلزمه مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض
بوجود المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث
يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا متساوي الجهات الثلث متساويا
امتداداته على زوايا قائمة فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه
وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا يتناهى بالفعل فان قيل
مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون
في ضمن الجسم وكل جسم مؤلف من جواهر غير متناهية فلنا نفرض
الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم قلنا قد سبق انفا ويجي ايضا ان

النظام جوز تداخل الاجسام بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من
الاجزاء التي وضعتموها طويلا عريضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها في
بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لا يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم
والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة
فيعود الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل واحد من تلك الاجزاء الغير
المتداخلة مؤلف من اجزاء لا يتناهى متداخلة ويمكن دفعه بانه انما وقع في
القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير
المتناهية كما مر آنفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يمكن
الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل فلا يفيده
عدم تناهيها ويعتبر في التعميم الى التناسب بعز اذا اثبتنا بيان تناهي
اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي
في البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك
في انه يجب ازدياد الاجزاء بازدياد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء
الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى
الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي
الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية
واعترض عليه بان ازدياد الحجم ازديادا بالنظم والتاليف لا يستلزم كليا
ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد اذ من الجائز
ان يكون لا زدياد بالاجزاء مع كون التنسيبين مختلفين بل الجوز
لن يكون نسبة الجسمين من النسب التي يوجد في المقادير دون الاعداد
لا يوجد مثلها في الآحاد ولان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك
الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض موجبا للحجم المؤلف
منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول حجم

بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متشابهة
اذ لو تفاوت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها
هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف
آخر كنسبة آحاد الاول الى آحاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل
من ان تلك الاجزاء لا يوصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما
من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية
ولا متفاوتة ويلزمه عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع
جزءا قطع البطيء بعض جزء اذ لا اقل منه ولا تخلل السكنات بشهادة
الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار
فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله
يلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان
يجعل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية
في زمان متناه وجها واحدا كما جعل صاحب المواقف وكان المصنف
اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمه كما فصل بين
النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره ان المسافة
المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة
فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد
قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا
الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع
البطيء اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة
من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا
يلحق البطيء قطعا والضرورة قضت ببطلان الطفرة يحكي ان العلاف
لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال

ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يتجاوز بعض اجزائها دون بعض
ولما غير مثبتوا الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب بانها ليست
مما انكم من القول بتفكك الرحى وقد التزموه ومن الشواهد الحسية ببطلان
الطفرة انا نمد القلم خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض
وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز
عند الحس لان الاجزاء الممسوحة اقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها
اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا
حاجة الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية
مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على
اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن
قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام
الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف
على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان
كل من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية
فان له ليفر ان يتخلص بانا لا نقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد
يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون
جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم
يكون اجزاؤه متناهية قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير
المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية
ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والتداخل فيه
دفع لجواب النظام عن برهان التناسب حيث قال لا نم ان نسبة
الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون كذلك لو لم يتداخل
بعض الاجزاء في بعض فان الضرورة تقضي ببطلانه فان حاصله ان

الكل ليس باعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا
وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا مفصل فيه ولما
امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا
للانقسامات الغير المتناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد
يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه الشهرستاني والا
لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا يتناهى يمكن
ان يوجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن منفصلة فانه ممتنع عندهم
لانها لو خرجت الى الفعل ثم تركب تلك الالاف ثم الالف لا يتناهى
لزم ان يوجد منها جسم غير متناهي المقدار مع انه يجب مساواته
فيه لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس
ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع وجود ما
لا يتناهى في الخارج محال عندهم فليس معناه عندهم الا ان تاثير
القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها
تاثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا يتناهى الا
انها لا يصل الى حد الا ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره المص
من مذهب الحكماء وهو ان الجسم متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى
ثم ان القسمة اما ان توجب انفصالا في الخارج او لا فالاولى
هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع والفرق بينهما
ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصله بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها
والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة
الفرضية المقابلة للقسمة الى رجية وربما يسمى قسمة وهمية وربما
يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب
التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية ان يكون بمجرد الفرض

من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين
قارين المتقررين في محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض
في الجسم الابلق او غير قارين اي غير متقررين في محلهما باعتبار نفسه
بل بالاضافة الى غيره كمماستين او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة
الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب
انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل
البياض في الخارج وكذا ما يماس او يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير
ما يماس او يحاذي منه جسما آخر والحق انها لا توجب انفصالا في الخارج
لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او
لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك
جزئين منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك
الاعراض عاد الى الاول وصار متصلا واحدا ولو كان كذلك لكان
المسافة بتصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب محاذاة المتحرك
حدودها ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة
وما ذكره من المغايرة فانما يجب في العقل لا في الخارج واذا تمهد هذا
فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم مفرد هو قابل للقسمة
الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان
جزء لا يتجزى وما في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل
للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا وقال والقسمة
بغير الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم
جزئيا او لا بمجرد هما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين
يحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع
وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية فيجوز على الجزئين المتصلين

المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم
والجزء الخارج الموافق له في الماهية من الانفكاك الرافع للاتحاد والاتصال
فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب
ديمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام
صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب
الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله
عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال
الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا
غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان هذا مظنة ان يقال
يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين ان
من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع
الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع
لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم
وسماوات الخفير بل لعارض ذلك مخصصه لانه لو وجد منه تخصصا لكان امر
متساويان في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي
الى حصل بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا لم يكن المانع لازما
بل عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق
لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو مقصودنا
قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو ممنوع
وان بني على تسليم الخصم كان جدلا خارجا عن الحكمة واقول انت
خبير بان مبناه ليس الا على عدم التنوع او التشخص اذ لم يوجد التحقق
الجزء الخارج الموافق في الماهية وتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج
الموافق لعل تشخص احدهما يمنع من ذلك القبول او تشخص الآخر شرط له

لو فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئين المفروضين فيه اما
لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من ان المانع لا يكون
لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم
شيء واحد اي متصل واحد ليس بذي مفاصل واجزاء بالفعل كما هو
عند الحق يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي لا ينتهي الى ما لا يتناهى فذهب
افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال
في شيء آخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج
اصلا وقابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين
في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور
النوعية التي للانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المصنف هذا المذهب
وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر
يسمى بالهيولى وزبدة ما احتجوا به على ذلك بعد تجريده من الزوائد الغير
المشتركة والمجازية التي يوجب صعوبة الفهم وورود الاشكالات
ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا مفصل اذا طرا عليه
الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما
فلا بد هناك من شيء مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين
ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان تفريق
الجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم
العدم والضرورة تقضي ببطلانه واجاب المصنف عنه بقوله ولا نعني
ذلك اي اتصال الجسم وبقوله الانفصال ثبوت مادة سوى الجسم لاستلزامه
التسلسل ووجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم
التسلسل او وجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل
الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا هي مادة ذاك بعينها وهو مح

لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص في آن واحد في مكانين واما غيرها وح
ان كان مادة كل حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث
عندهم مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير
فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل
وايضا فاذا حدث مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره المتصل بذاته وحدث
مادتان للجسمين المتصلين فيكون ذلك اعداما للجسم بالمرة وايجاد
جوهره المتصل بذاته وحدوث الجسمين آخرين عن لا شيء وهو مع بطلانه
يبطل مقصودهم اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت
موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل
على مواد موجودة بالفعل لا ينتهي عددها الى حد لتوقف عدمها اذا وصل
الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة تتحقق هو عند الانفصال
هو بعينه عند الاتصال ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض
واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نم
ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان
مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل
مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال
الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا كانت المادة حينئذ
هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد
كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت
فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال
فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى
بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد يسمى
جسما لانها الجسم في بادي الرأي فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه

بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عدمه على شانه
ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر فلا نم انه يثبت بالادلة المذكوره
كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على
ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي والفرضي
فهما معنيان عرضيان اى زائدان على حقيقة الجسم متواردان
عليه فح لانم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته
وانما ينعدم وصفه اعنى كونه في ذاته بالمعنى متصلا المذكور قلنا الجسم
اذا لم يكن متصلا في ذاته لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم
يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن فصلا على
ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان الانفصال
عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسمان آخران اول جسمان اوليان
ولقائل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي
اعنى الكمية السارية في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف با
بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه موصوفا بالجسم التعليمي فالجسم اذا طرء عليه
الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعنى الجسم التعليمي الذي كان
قبل الانفصال وحدث عارضان آخران اعنى الجسمين التعليميين
الى ذينك بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك
عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل
واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى
مع الصورة الجسمية الواحدة متصل واحد ومع الصور المتعددة وانتم
متصل متعدد فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا
يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان
والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين باقيام

ونحن نقول المتصف في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم
الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين
فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لانم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال
لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال
قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد
الثلثة فبالحقيقة انعدم من الجسم وحدته وطرء عليه كثرة والجسم حال الوحدة
هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط فكما يقولون ان المادة تتشخص هو
عند الاتصال هو بعينه عند الكثرة الانفصال كذلك نقول ان الجسم تشخص
هو عند الوحدة اعنى الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعنى الانفصال
غاية الامر انه لا نقول ان الجسم حينئذ تشخص واحد بل تشخص متكثر فان قيل
اذا كان هناك قصعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل
من المائين ح تشخصه يمتاز به عن الآخر فاذا صببناهما في كوز ترتفع
بينهما الامتياز ويزول تشخصاهما فينعدمان بانعدام تشخصيهما فلم
يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط
قلنا المجموع من ذينك المائين تشخص به امتياز عن سائر المياه وهذا التشخص
باق لم يزل وبه صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم ولذلك
قط نعم الزائل التشخص الآخر به يمتاز كل من المائين عن الآخر وزواله لازم
كثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص
كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام المجموع المائين لان كلا من
المائين منعدم بانعدام تشخصه الذي به يمتاز عن الماء الآخر فينعدم
المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات
كل من المائين بدون التشخص الذي به يمتاز عن الجزء الآخر فان
هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو باق في حالة الوحدة و

لان هذا الكلام مبني على تشريح ان القابل بالحقيقة
للابعاد الثلث هو الصورة وقد يقال للابعاد
عن ذات بل لان بنائه على عدم ان القابل
بالحقيقة هو الصورة م ر

والكثرة بل انما هو متقوم لتشخص كل من المائين لا للذات التى هو جزء المجموع
والحاصل ان تشخص كل من المائين مركب من موضوع هو جوهر الماء وعارض
هو به امتاز الماء عن الماء الآخر والمعتبر فى تقوم المجموع هو الموضوع
دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعى يقتضى طبعه
حصوله فيه ولو اخرج عنه قاسر يطلبه اى الحصول فيه عند الخروج على اقرب
الطرق يعنى اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلى الجسم وطبعه اى فرض
بعد وجوده فالياً عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له
مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا فى مكان ولا يتصور حصوله فى جميع
الامكنة معا ولا يكون حصوله فى ذلك المكان مستندا الى امر خارج
عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى
الامكنة كلها على السوية بل الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة
فهو مكان طبيعى له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا لما
لمقتضى طبعه مستندا الى غيره فاذا خلى وطبعه عاد الى ذلك المكان
باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير
الفاعل فيه ان كان من الامور الخارجة التى يفرض خلوه عنها فلا نسلم انه
عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا فى
مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها اى من تلك الامور الخارجة
جاز ان يكون حصوله فى مكان معين من فاعله اما بالايجاب او بالاختياره
ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا
يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بالايجاب او بالاختيار
وفرض مع هذا الى الطبع فالوجوده متعرى عن جميع التاثيرات التى لا تكون
من ذاته سواء كان من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون
حاصلا فى مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل فى وجوده من تتمة فرض

وجوده فلا يكون من الامور التى يفرض خلوه عنها حال وجوده بل لا تاثيره فى
حصوله فى مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه
وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض التى لا يمكن ان ينفك
الجسم فى وجوده عنها كما صرح به المصنف فى شرحه للاشارات فالفاعل اذا
اوجد الجسم اوجده فى مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا فى مكان
فالتاثير فى حصول الجسم فى مكان من تتمة تاثير الفاعل فى وجوده وليس من
الامور التى يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين
من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير فى وجود شىء بدون تحقق
التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجوده
الملزوم الثانى ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة فى الذهن
نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة بحسب الامر فلا
يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الاول
لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا تقتضى مواضع
معينة بل يقع فى امكنتها حيث اتفقت فان الجزء المائى مثلا ربما استقر
فى جزء من مكان الماء وربما استقر فى مكان آخر جزء منه مع جريان الدليل
ودفع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها انتقلت
بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فهى ما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبعها
لكن النقض بالمركبات الواقعة فى امكنة هى اجزاء من مكان العنصر الغالب
دون اجزاء اخر منه فلا يدفع له ولا يجديهم تخصيص الدعوى بان الجسم
البسيط يقتضى مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب
واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر يتوجه الثقال منها
الى مركز العالم والخفاف منها الى المحيط ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء
الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال

ثابت بن قرة ليس لشيء من الامكنة حال تخصص دون غيره حتى يتصور ان
جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق
فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه لغلبة الجنسية
لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين ووضع
كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه
حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت
الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان هي فيه الآن حجر لا يرجع ذلك الحجر اليها
لطلبه الامر العظيم الذي هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتوقفت في جو
العالم ثم اطلقت اجزاؤها في المكان يتوجه بعضها الى بعض وتقف حيث
يتهيأ ملاقاتها ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا من
الجهة ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب ان يكون قربه من
جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء
شانه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون
كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان المصـ ... ان المكان هو البعد لا
السطح على ما يجيء كان عنده لكل جسم مكان حتى للمحدد للجهات
فانه مع كونه محيطا لجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل
بان المكان هو السطح الحاوي للجسم المحوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا
وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه جسم
يحويه فلو تعدد انتفى يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا
اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم
اذا كان في احدهما مخلى مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان الذي
هو فيه الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم
يطلب الآخر حال كونه في احدهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له

حين ما خلي وطبعه اقول عدم الطلب للمكان طبيعي لسبب انه وجد مكانا طبيعيا
آخر لا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا فان طلب المكان انما يكون اذا
لم يكن واجد المكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما اما
على سمتهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه
الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا له او يتوجه الى احدهما فقط والآخر
ليس طبيعيا له والخارج والمكان الطبيعي واحد اقول وقوع الجسم لا على سمتهما
مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامعه كون الجسم مخلى بطبعه فلعل منشأ الاستحالة
اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب
مكان الجزء الغالب او ما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان وراء
امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام
فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة
المركبات هي امكنة البسائط نفسها ثم المركب اما ان يكون بسائطه
متساوية في قوة الميل الى اماكنها او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا
على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده
فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل
اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فبان المركب
المتساوي البسائط لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه
طبعا بل يسكن اينما خرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا
له اقول وفيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من
امكنتها وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت
فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى اماكنها لا يكون ذلك المركب في مكان
آخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان

بسائط مركبة فيغلب ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها
الى مكانه واما ثانيا فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتضي
حصوله في مكان الجزء المغلوب فكذا الشكل يعني كما ان لكل جسم
مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي
وطبعه لاحاطه به حد واحد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كلها
كما سيجي بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا نعني بالشكل
الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر
خارجيا فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان تشكله يتوقف
على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده وما
يعرض للشي بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له
لذاته ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه متوقف
على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود
الجسم لا يتصور في غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان من
لوازم وجوده من حيث هو هو بخلاف الابعاد فانه ليس من لوازم
وجود الجسم من حيث هو هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات الشي
ولم يكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته
وهو ظاهر او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة
فرض وجود الشي فلا يكون امرا غريبا ثم في وروده على القول بان المكان
هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود
جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي منه وهو الكرة ان الشكل
الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل
الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة

ففيه

ففيه افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا و
آخر سطحا وآخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع
فهو انا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا فعلا
واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل
الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة والثابت بالبرهان على
تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة
واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان يشترك في الشكل
لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها
في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات
مما يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم
اتحاد العلل فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك
في العلة فطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها فيمكن استناد
الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبائع المختلفة
فلم جزمتم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار
عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبائع فلا بد من
استناد الاشكال اليها ثم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية
الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين
بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه
اولها ان الارض بسيطة وليست كرية لما عليها وفيها من التلال
والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك
اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها اجزاء
من الارض ثم ان من اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال

فلاجرم بقى شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضى لتلك الخشونات فيكون
خروجها عن شكلها الطبيعى بتلك الاسباب وذلك لا يقدح فى ا
اقتضاء طبعها الشكل الكرى كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة
الى طبيعة الارض حافظة للشكل العسرى المانع عن الشكل الطبيعى ينقض
كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ
وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا
واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا ينافى
الاول بل يؤكده لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم
تزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل العسرى ومانعة بالعرض
عن العود الى الشكل الطبيعى ولا استحالة فى ذلك وثانيها ان الافلاك
المكوكبة فيها ثغر يركز الكواكب فيها مختلفة بالقدر اذ هى مساوية
لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار الماليه لتلك الثغر وبالوضع ايضا
لان تلك الثغر موجودة فى جانب من الفلك دون آخر وكذا المتمم يختلف
جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة فى مادة
واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة
واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية
يقتضى كرية الشكل لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة
اخرى يختص بها كوكب او تدوير او خارج مركز فيلزم من ذلك ان
يبقى فى الفلك الاول ثغرة او متمم مختلف الثخن فان قيل حلول الصور
المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات
مادة واحدة ولا يتصور ذلك فى الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون
اختلاف الصور فى بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى

الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه
يلزم اجتماع صورتين نوعيتين فى الكوكب والتدوير والخارج المركز
وهو محال وانه اذا كان فى الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى و
طبائع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة
هى مبادى افعال مختلفة جاز فى سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها
مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صورة العناصر باقية
فى المركب وقد حلت فيه صورة اخرى نوعية سارية فى جميع اجزائه
وهى العناصر فيكون فى كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثانى
بان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة
اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر فى الفلك
كذلك اذ الصورة الاولى سارية فى الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث
بان كل صورة تفرض فى البسيط قوة واحدة تؤثر فى مادة واحدة فلا تقتضى
الا شكلا مستديرا وثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدأ
لاشكال الاعضاء عندهم فهى اما ان يكون بسيطة او مركبة فان
كانت بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا
يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان
الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون
تلك القوى فى محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما
ان يكون فى محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء
الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان
يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نم ان
القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون

الحيوان كرات ويلزم اتحاد ذلك لو كان فصل القوة في المركب فصلها في واحد واحد وذلك لانها انما كانت مركبة في مركب يلزم ان يكثر الحيوان كرات وانما يكون ذلك لو كان فصل القوة المركبة في المركب فصل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك مم والمعقول من المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه منه واليه بالاشارة الحسية فانه يقال الجسم ههنا وهناك وانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر له نصف وثلث وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما الثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيهما مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ موهوم آخر وكذلك التقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكان بل له لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم للاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو

اما منقسم

اما منقسم في جهتين او في جهات كلها فعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مالياله فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء وعلى الثاني يكون بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقاء شخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد للاحتمالات على الثلثة ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا ابطل مذهب المتكلم وبقي الاحتمالان الآخران ومتى ابطل واحد منهما تعين الآخر بالضرورة واختار المص ان المكان هو البعد وقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فيما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا السطح الباطن وهو اذ عينا وليس فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا و

وقد يكون ممتنعا ولا يقولون لكن السطح قد يكون فارغا وقد يكون
ممتلئا وليس يحكم الذهن بان الجسم ههنا او هناك لا يتوقف على
انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد ما هو منه ملاق للمادة وهو
الحال في الجسم نوع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها
بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع
لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح
تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم
في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي
هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه
سفسطة وتقرير الجواب لكن الممتنع تداخل البعدين الملاقيين للمادة
لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي
لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها وتداخلها
بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة ولا امتناع في ذلك
لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى السفسطة المذكورة و
واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد
في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين
فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض والعمق وكالسطوح يمتنع
تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد
في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة
بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقاه نظيره لاقاه باسره ولم يتصور
في احدهما شيء خال عن الآخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط
وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقاه نظيره في الجهة

وكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقط وكل ما اتصف بالعظم والامتداد

التي

التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل
انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام
وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا
لتلك الصورة الجسمية فان اتصفتا بما فيهما من المقدار لكنهما
مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه
كون الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع
فيما له عظم من جهة دون اخرى ان كانت من الجهة التي ليس له من تلك
الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء
كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يتشكك
العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان
البعد المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليتشكك في ان الشخص
الانسي الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة ا
اقول فيه نظر لان القائلين بان المكان هو البعد انما يقولوا انا
اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم
بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس ههنا الا
شخص واحد لتعارضه مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز
بينهما في الاشارة الحسية كان البرهان لما دل على ان الجسم
مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل
جزمنا بان هناك موجودين احدهما الهيولى والآخر الصورة ولهم
وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد لا يخ اما ان يكون قابلا
للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان فيلزم ان يكون
له مكان وننقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو

مح لما مر في ابطال التس لان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من
جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان
فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جميع الامكنة لكونه واحدا
وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك مح واما ان لا
يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه
ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء مناف
لذلك الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة
الاينية ونمنع لزوم التس قوله يلزمه ان يكون للمكان مكان قلنا
نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة
عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان
وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه
فلا يلزم التس وانما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان
وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى
المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان
واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شان البعد القائم
بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه
في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل و
يعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم من
تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو المكان والبعد
القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان
يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا
في ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول

الحركة

الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ
فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا
لتضادت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان
هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي
والا لتضادت احكام شيء في حالة واحدة بيان الملازمة ان
الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان
هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به
مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم
اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا
المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا شبهة و
يلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل
المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او
نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا
من متمكن فيها كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف
في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك هو الصندوق
واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون
موصوفا بالحركة حقيقة واما الموصوف بها حقيقة فما يلابسه ويتعلق به
ووصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلقه اقول
لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث
لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم
ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل عن مكانه وهو باطن الكرباس
وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء

بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق به لزم ان يكون ساكنا
وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل آخر
للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا
فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس
له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون بسطحه الباطن مكانا له فليس المكان
يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمون مع انه مناقض
لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا انا
نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا
بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك
وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما بالهم نسوا ذلك وانكروه
حين الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون
لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد
مكان وان الحركة الوضعية التي لا يقتضي تبدل المكان انما هو
يعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان
بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فلا شك
انهما يتبدلان المكان ولهما نقلة من مكان الى مكان آخر فكذلك
جميع اجزاء المحدد يتبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة
ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان الى مكان
آخر لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب نقلة ايضا والضرورة تبطله
الا يرى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلا من
مكان الى مكان آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من
اجزاء المحدد في مكان ومتبدلا بسبب الحركة الوضعية مكانا آخر كان

المحدد

المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد
دون السطح هذا وقد قيل ان لهم ان يخصصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه
لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له
وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة
فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كا
لكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم
من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا
للحركة الوضعية الى صلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس
مما علم بالضرورة ولهم وجوه آخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان
الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فملاه الهواء لم يبطل والسطح
الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان
هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان
مقصد للمتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب
ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصودا بالحصول
فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي
ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض
الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا محيطا بهذا ا
الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان
ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون
موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه
ولا سطح هناك موجودا محيطا بهذا الخفيف فدل على ان ا
المكان هو البعد المجرد الموجود دون السطح المعدوم في حال الحركة

الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب لان يكون مساويا للمتمكن
لان المتمكن منطبق على المكان مال له فيجب لان يكونا متساويين واذا
كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة
واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة
مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد
انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الى وي
وايضا الزق المملو منه اذا صب منه بعضه كان ذلك
الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل
الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن
من الزق بحاله ومنها ان المتمكن مال للمكان منطبق عليه تمام
انطباق ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء
من المتمكن ليتمكن في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن
لاجزاء الجسم المتمكن بامكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في
مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان كان الجسم فيه بسطحه دون
حجمه وقد يدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه ماليا انه لا يوجد
شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه
انه بتمامه داخل في المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه
فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان المكان
هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان
يخلو المكان عما يشغله وعليه المصـ والباقون منهم مع القائلين
بالبعد المتوهم على جوازه وهم اصحاب الخلاء والا للتساوت
حركة ذي المعاوق لم حركة عديمة عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما

بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة تبعا لذلك نظيفا بحسب
ذلك اليه ولا يلزم على ذلك السطح المذكور في المصـ مهد للجواب
عنه مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما من السرعة
والبطوء لامحة يكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى
يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت
اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت الحركة نفسانية اي صادرة
عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة و
والبطوء بان تتخيل ملائمة حد منهما وتنبعث عنها الميل بحسب
ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت
او قسرية احتاجت في تحديد حالها من السرعة والبطوء الى معاوق
وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائمة
وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهي بحسب ذاتها
لكادت تحصل الحركة في زمان لو امكن واذا لم يمكن فاحتاجت الحركة
الى ما يحدد حالها وكذا القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض
تحريكه بقوة واحدة وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت
فيه لان المفروض اتحاده فلا بد من امر آخر يعاوق المتحرك في تأثيره
والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود الحركة وذلك المعاوق اما
خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة
من الاجسام فيجب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت
حدود الحركة بسرعة وبطوء واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة
الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه

الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن
لان المتمكن منطبق على المكان مالى له فيجب ان يكونا متساويين واذا
كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة
واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة
مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد
انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي
وايضا زق الماء المملو منه اذا صب منه بعضه كان ذلك
الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل
الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن
من الزق بحاله ومنها ان المتمكن مال للمكان منطبق عليه بتمامه
اجزائه ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء
من المتمكن وايضا في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن
لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في
مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان كان الجسم فيه بسطحه دون
حجمه وقد يدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه مالئا انه لا يوجد
شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه
انه بتمامه داخل في المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه
فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان المكان
هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان
يخلو المكان عما يشغله وعليه المصنف والباقون منهم مع القائلين
بالبعد الموهوم جوزوا على جوازه وهم اصحاب الخلاء والاول المشادت
حركة ذي المعاوق من حركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما

يجب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بقلة نصيبها في ما يجب
من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الحج المذكور في المص مهد للجواب
عنه مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما من السرعة
والبطو لا محالة يكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى
يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت
اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت الحركة نفسانية اي صادرة
عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة و
البطو بان تتخيل ملائمة حد منهما وتنبعث عنها الميل بحسب
ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت
او قسرية احتاجت في تحديد حالها من السرعة والبطو الى معاوق
وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائمة
وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهي بحسب ذاتها
تكاد تحصل الحركة في زمان لو امكن واذا لم يمكن فاحتاجت الحركة
الى ما يحدد حالها وكذا القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض
تحريكه بقوة واحدة وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت
فيه لان المفروض اتحاده فلا بد من امر آخر يعاوق المتحرك في تاثيره
والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود الحركة وذلك المعاوق اما
خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة
من الاجسام فيجب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت
حدود الحركة بسرعة وبطو واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة
الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه

عن ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس الذان هما مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقتين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء عن الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين

تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يق ان الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة و البطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منها هف والحاصل ان المصنف الدليل باحدى الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدعي ان تينك الحركتين لا يكونان على حد ما من السرعة والبطوء الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا فرضنا للحركة مفردة عن السرعة والبطوء ثم يضم الى ذلك ان الحركة بدون احديهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا من الزمان لينتج ان الحركة مفردة لا يستدعي شيئا من الزمان فزعم ان قوله

احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة لجسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المتحركة لم يكن السرعة والبطوء الا بقلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق وكثرته فيلزم زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يكون لو لم ينته القوام في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام على نسبة تو على نسبة زماني الخلاء والملاء وعدم الانتهاء ممنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا توجد بدونه و ح يقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين

فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن
اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة
بين النسبة العددية واما ثانيا فلانا نقول لا يخ اما ان يمكن الحركة بدون
معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض زمان
الحركة في الملاء الغليظ كسعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس
نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان
حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس
الحركة وتسع اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان معاوقته
عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان
الذي بازاء المعاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع المعاوق
كهي لا معه وان لم يمكن بطل الاستدلال لكم هذا الا ان حاصله ان الخلاء
مح اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة مح لكنه يلزم
من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلث المذكورة على الوجه المذكور
مح ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن
فاصل يلزم تساوي زماني ذي المعاوق وعديم المعاوق وانه مح قطعا في الخلاء
مح واذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملاء لا يمكن ان
يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى تلك الحركات الثلث
اي الحركة في الخلاء على الوجه المذكور اعني كونها في زمان وذلكم اعتراف
ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين بوجه آخر
وهو ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر
ويجمعها واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان
نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة

بجب

الطبيعة قوله لان ذات الشيء لا تقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن
اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير
الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس واحدهما يقتضي الحركة
والآخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه يتشبث وهو يطير
اليه ولا يتم الاستدلال بالحركة على امتناع الخلاء فان حاصله
بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من
الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق
الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق خارجي ايضا و
ذلك يتحقق في الخلاء انتفى المعاوق بالكلية فيلزم من انتفائه انتفاء
الحركة فهذا المنع يتوجه الى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا
يتصور فيها المعاوق الغير الخارجي سلمنا ذلك لكن نقول
احد المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة في الاسراع والابطاء
فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق
الخارجي اعني على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخل فيه يحدد
حال حركته من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع
لقوله وكل القابل اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض
الحادة وقد مر آنفا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على
وجود المعاوق الداخل اعني على مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق
الخارجي اعني قوام ما في المسافة كاف في تحديد حال الحركة وظاهر ان الاستدلال
على هذا المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك
استدلت الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع الخلاء وتارة
على وجود ميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم

المعترض لان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوق زمانا
آخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا وليس
كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من غير
ان يكون للمعاوقة دخل في تلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة
اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا آخر وهذا المعنى لا يقتضي ان
يكون الحركة الا مع المعاوق مستدعية لزمان والعجب منه مع كونه
علما في التحقيق وعالما بالتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي
فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم يتنبه انه مبني الدليل و
بابطاله ينهدم بنيانه على ما مر تقريره منه وحاول اما الممنوع فهي ان
ان قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر
في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت
فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من
جهة القاسر سرعة وبطوا في تلك الصور الثلث وفوتك هو مطلق
المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق
تقتضي قدرا من الزمان وحدا ما من السرعة والبطو هو محفوظ
في الصور الثلث لا يتفاوت ثم تزيد ذلك الزمان بسبب
المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان القاسر لا يتفاوت
في سائر الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان
لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء فذلك ظاهر
البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك
لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلابد من امر آخر يكون

من زعم ان معناه ان الحركة بماهيتها تقتضي قدرا من الزمان فقال
ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان
انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز
وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف
تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف
الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا
ومسافة مطلقة واما التعين للزمان فهو الحد المعين من السرعة
والبطو وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة
المفروضة في الاستدلال وما يقال من ان هذا الجواب انما يتم لو تبين
ان لتلك الحركة جزءا موجودا في الخارج وامكان انتفائه ولو
بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصد اذ بيان ان وقوع الحركة في جزء من
ذلك الزمان الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس
الامر واني له ببيان ذلك اي بيان امكان وقوعها الا بحسب
التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب
نفس الامر فكلا لجواز ان يكون الزمان الذي تقتضيه ماهية الحركة
قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة
في جزء وهمي من الزمان مدفوع بان النقل الحكم بناء على نفي الجزء الذي
لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضنا
انه تقتضيه ماهية الحركة زمان وطرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة
فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في
نفسه ايضا مسافة فيحكم بان ماهية الحركة من حيث هي ماهية لا بد ان
يقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا تقتضي الحركة لذاتها

المحرك فى تاثيره والا لم يكن له مدخل فى اقتضا صدور الحركة ايضا
ثم فان ذلك الامر الآخر لا يكون يلزم ان يكون معاوقا فلقايل ان يقول ان
ذلك الامر الآخر هو الميل قال المص فى شرح الاشارات ان
الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة
والبطوء هو شى واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
وانما يختلفان بالاضافة العارضة فما هو سرعة للشى بالقياس
الى شى هو بعينه بطوء بالقياس الى الآخر ولما كانت الحركة ممتنعة
الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت التى هى مبدا الحركة شيا لا
يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة
بالشدة والضعف اليها وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا له
لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا فيشتد ويضعف بحسب
اختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف
اعنى التكاثف والتخلخل او الوضع اعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها
او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح فى ان ما يحدد
حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر
الآخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك فى تاثيره فلا نسلم انه قوام ما فى
المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا آخر غير القوام كالقوة
الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس
مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل
وتعاوقه فى الحركة قوة المغناطيس ويتسارع فى الحركة بحسب تباعده
من المغناطيس ولو سلم فلا نسلم ان غير الى رج لا يمكن ان يعاوق الحركة

الطبيعة

قدرا معينا من الزمان بل يقتضى مطلق الزمان ولما كانت
الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك
الاينى الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه كما مر
والجهة مقصد للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان
كل واحد منهما مقصد للاشارة الحسية اشار بعد الفراغ
عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد
الحاصل فى ماخذ الاشارة وليست منقسمة فى ماخذ الاشارة
لما ذكر من انه طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان لا يكون منقسمة
اصلا فيكون نقطة او يكون منقسمة فى امتداد واحد فيكون
خطا او فى امتدادين آخرين فيكون سطحا فطرف الامتداد
بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة
والاشارة يسمى جهة فان قيل فالجهات على ما ذكرت اما
النقاط او الخطوط او السطوح وهى قائمة بالجسم فيتحرك بحركته
فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهات للوصول اليها او القرب
منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل
ايضا متبدلين اقول نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التى
يكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى جهات تقوم بالجسم
الآخر او حركة الجسم الآخر الى جهات تقوم به فلا مانع فيها والتبدل
فى جهتى الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد
لهما وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان
جهة اليمين من الانسان مثلا انما يتبدل بتبدله لانه هو المعين
والمحدد لها فان اليمين هو ما يلى اقوى جانبيه فاذا استدار

على أنه صار ما يلي أقوى جانبيه يلي أضعفهما فصار اليمين
يسارا وهي من ذوات الأوضاع المقصودة بالحركة للحصول
فيها وبالإشارة إشارة إلى الاستدلال على كون الجهة
أمرا موجودا ذا وضع بأنها مقصودة بالحركة والإشارة
الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الإشارة ومقصد المتحرك
وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر آنفا من الفرق
بين المكان والجهة فساد قوله مقصودة بالحركة للحصول فيها وإن
الصواب لئن يقال وصولا إليها أو قربا منها والطبيعي منها
فوق وسفل وما عداهما غير متناه الجهة على قسمين قسم يتبدل
بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا
يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فإن المتوجه إلى
المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب
يمينه والشمال شماله ثم إذا توجه إلى المغرب يتبدل الجميع وصار
قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس وأما الفوق والتحت
فلا يتبدلان لأن القائم إذا صار منكوسا لم يصر ما يلي رأسه
فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق
فهما جهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران بالفرض والجهات
المتبدلة بالفرض غير متناهية لأن الجهة طرف الامتداد و
يمكن لنا أن يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون
كل طرف منها جهة والحكم بأن الجهات ست مشهور وليس
بحق وسبب الشهرة أمران عامي وخاصي أما العامي فهو أن
الإنسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس

وقدم فالجانب الذي هو أقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله
يسارا وما يحاذي وجهه وإليه حركاته بالطبع وهناك حاسة
الإبصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى
فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقفت أوهامهم
على هذه الجهات الست واعتبروا مثلها في سائر الحيوانات لعمومها ثم
اعتبروها في سائر الأجسام وإن لم يكن أجزاء متمايزة على ذلك
الوجه وأما الخاصي فهو أن الجسم يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلثة متقاطعة
على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست
إلا أن امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الأجزاء
المتمايزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الإنسان
باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا
الامتداد العرضي يسميهما الإنسان باعتبار عرض قامته باليمين
والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته
بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي
مع زيادة هي تقاطع الأبعاد على زوايا قوائم فإن العامة غافلون
عنها وإن أمكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك أن قيام
بعض الامتدادات على بعض لا يجب في اعتبار الجهات وإذا
لم يعتبر كانت غير متناهية لإمكان أن يفرض في جسم واحد
بل بالقياس إلى نقطة اعتبارات غير متناهية

الفصل

الثاني في الأجسام وهي قسمان فلكية هي الأفلاك بما فيها من
الكواكب وعنصرية وهي العناصر بما فيها من المواليد الثلثة أعني
المعدنيات والنباتات والحيوانات أما الفلكية فالكلية

منها يعني الافلاك التي ليست باجزاء الافلاك اخرتسعة واحد
منها غير مكوكب ولذلك يسمي بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس
الخالي عن النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمي بفلك الافلاك و
بالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة
السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا
ان يكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب متحركة
بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم
وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت يتحرك بحركة واحدة بطيئة
من المغرب الى المشرق فاثبتوا فلكا آخر وكذا وجدوا الكواكب
السيارة السبع ذوي حركات غريبة مختلفة غير تشبهته بقياس
بعضها الى بعض فاثبتوا الكل منها فلكا آخر فصارت الافلاك
تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت
على فلك لكن الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز المص لكن يكون
الافلاك ثمانية بان يسند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك
خاص وذلك بان تتصل بها نفس تحركها كما قال صاحب التحفة لما
سمعت هذا من المص وقلت فيجوز لكن يكون سبعة بان تكون الثوابت
ودوائر البروج على محدب فلك زحل وتتعلق نفس بمجموع السبعة
تحركها الحركة الاولى واخرى بالسبعة تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط
لكن تفرض دوائر البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل
الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن واثني علي وليشتمل
تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية تنفصل اليها الافلاك
الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا من احوال تلك الكواكب من السرعة

لمام

والبطوء والرجعة والاستقامة والاقامة والكسوف والخسوف
والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة
الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل واحد منها النظام
مخصوص عائدا كل حال الى مثلها بعينها وما يقرب من ان اثبات
الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذة
من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام
على الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون
لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال
غير ذلك تكون ابدا متحركة حركة بسيطة في الجهة التي تتحرك اليها
الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف
للشرع وبعضها لم يثبت لكون ادلتها مدخولة اذ لو لم يبن
على تلك الاصول بقول ان القادر المختار يجب ارادته تحرك
تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب
يتحرك في الافلاك كالحيتان في الماء يسرع ويبطوء ويرجع
ويقف ويقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى
تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا اثبات للملزوم بناء
على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساوات وليست
بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان تلك الا
ختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس بشي
ومنشاه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن ولا تعرف ان ا
اكثرها مقدمات حدسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة
الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد والاستعانة

لكونه

بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة الاشتباه
مثلا مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود
يوجب اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف
انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر وان الكسوف
انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت
القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون المذكورة فان ثبوت القادر
الحال على ما ذكر غاية الامر انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا المختار وانتفاء تلك الاصول صح
مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار
بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند
الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود وينور
وجه القمر على ما يناسب هذه التشكلات البدرية والهلالية وليضا
على جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وساير احوالها
يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيا والآخر مظلما و
يتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان موجهين
لنا في حالتي الكسوف والخسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين
واما بالبعض على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال قيام صح
التشكلات البدرية والهلالية لكنا نجزم مع الاحتمالات
المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس
وان الخسوف والكسوف انما يكونان بحسب حيلولة الارض والقمر
ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع
الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه
لم تصر اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية

مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير
ان المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية يكون صح
فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين
بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك
ما هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان المذ كور
في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت
به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انها انما هو بطريق
المتابعة للفلاسفة وليس ذلك مرادا اجباريا بل يمكن اثباته من
غير ابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية
لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه
مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما
يقولون ان محدب الحامل مماس محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا
مقعره لمقعره ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات
فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة
وعطارد لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو
اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ حركة من الكواكب او ان يكون الشمس
واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها
الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة
وبين ما لا يبعد عنها الا ابعاد المذكورة اعني التسديس وبعضه
المقدمات التي يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون
ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطوء اما بناء على اصل
الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان

ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه يتوقف على تلك
الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب
هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعويهم
انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على
الوجه الآخر فلا يتصور التوقف ح وكفى لهم فضلا انهم تخيلوا
من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة
اختلافاتها على وجه يتيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب
واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق
الحس والعيان مطابقة يتحير فيها العقول والاذهان ومن تأمل
في احوال الاظلال على سطوح الرخامات شهد ان هذا الشئ
عجاب واثنى عليهم بثناء مستطاب تداوير وخارجة المراكز
والمجموع اربعة وعشرون اقول فيه نظر اما اولا فلانه صرح فان
الافلاك الجزئية انما يكون تداوير وخارجة المراكز وهذا خطاء
فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا ومائلا وهما فلكان موافقان
المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي
الى خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واصناف
التداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارجا المركز سوى عطارد
فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المركز ثمانية وللقمر
فلكان آخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية يصير
ستة عشر وهي مع الافلاك الكلية التسعة ترتقي الى خمسة وعشرين
على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا برأسه بل
جعلوها مع المائل فلكا واحدا تتعلق به نفس تحرك بحركة الجوزهرين

لمتممات
كانت تلك الكرة جزأ من الفلك كالمتممات غير معدودة في اعداد
الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكروه اربعة وعشرين الا
ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من
افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر ليحيط محدبه بما سر
لمقعر فلك لعطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني من افلاكه
ويسمى بالفلك المائل وتلك الكرة يجب ان يعد في الافلاك و
ليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الا
فلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك
الجزئية ويلزم ما ذكرنا ويشتمل على كواكب سبعة سيارة والف
ونيف وعشرين اي اثنين وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا
ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما غير
المرصودة من الثوابت فغير محصورة والكل اي الافلاك
باسرها بسائط والا لكان اجزاء المختلفة الطبائع قابلة للانتقال
الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان
يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين في
موضعه ان الجهة انما يتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون ا
المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون البسائط
مجتمعة معا متآلفا بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية
اقول ولو سلم انها قد خرجت حال التاليف عن احيازها الطبيعية
الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي
فيها حال التاليف متساوية البعد عن مركز العالم وينتقل اليها
بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة قبلها.

فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة
الاينية فان النقطة الجوالة من النار على الاستدارة مثلا متحركة
حركة تخرجها من مكان بها فتكون متحركة حركة مستقيمة اصطلاحا
بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على
الاستدارة واما حركة الجوالة ونظائرها فانما يسمى مستديرة لغة
لا اصطلاحا قلنا الفلك انما يحدد جهتي الفوق والسفل دون
سائر الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه
الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى احد جهتي الفوق
والسفل فلم يلزم تحددهما قبل فان سميتم تلك الحركة مستقيمة
توجه المنع الى قولكم يلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك
لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية
انما يمكن بحركتها الى احدى الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد
الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المحال ان يتحدد
الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم ان يكون الجهة متحددة قبل
الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل قد اعترض عليه بانه على
تقدير تمامه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك
الاطلس دون سائر الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات
الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي
الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل
منها منشأ للفعل والانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة
والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة وال
اليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليين والاخريان

بالانفعاليين

بالانفعاليين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين
توجبان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة
وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لابتنائه على
تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والجهة العامة
للكل انها متحركة بالاستدارة بدليل الارصاد ففيهما ميل مستدير
فلا يكون فيهما ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه
الجسم الى الجهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين
الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما حركة مركبة
كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك بالاستقامة والاستدارة
معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية
للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان الحرارة والبرودة
توجبان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا مطلقا بل ذلك في العناصر
فقط دون الافلاك فيجوز ان تكون فيها حرارة او برودة
بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة
الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان
عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل
كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها في والافلاك
متحركة غير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف
الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما
وان كانتا مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان
الفلك ليس كما زان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت
في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل

الذي هو مادة من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل
والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولم
يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا اذ يستحيل ان يسخن الشمس
دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات
اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب ان
مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما
ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا ولئن سلمنا قوة
حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الا
الزمهريرية مانعة له والشمس لا يسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة
سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا
انعكست اشعتها من اشياء صقيلة جدا احرقت الاشيآء
المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض
اشعة تقتضي تسخينها وايضا كرة النار [illegible]
بسائر العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة
وقد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية تعاوقها ولا يتصور معاوقتها
للافلاك المسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما يتضح في مباحث
الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس
لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وتركه واليبوسة
كيفية تقتضي عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك سوآء كان بعسر
او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة
في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على
الافلاك والجواب انكم قد عرفتم الممنوع ليضا ولوازمها اي حالية

عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف
والا لازم قبولها الحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالي كما مر
شفافة لانها لا تحجب عن ابصار ما ورآءها وانهاض الكواكب
هذا انما يتم في غير الفلك الاعظم واما العناصر البسيطة فاربعة
كرة النار والهوآء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله
والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان
مقتضى طباعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى
طباعها اما الارض والماء فذلك فيهما ظاهر واما الهوآء فلان الا
دخنة المرتفعة اليه يخرجها عن الكروية ولا يخرج عنها النار عنها
لانها قوية على احالة ما يصل اليها بالتدخين واستبعدوا
من ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية وجدوا ا
العناصر لا يخ عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما
يشتمل منها على واحدة فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة والثلثة
لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد
فتعين اجتماع اثنتين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري
فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة
الرطوبة هو الهوآء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين
البرودة واليبوسة هو الارض ع كلامهم في هذا المقام مبني
على الظن الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي تلينا بالوجدان
والتجربة والتفتيش عنها بالاستقرآء لا على البيانات القياسية
وضبط احتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه ههنا
قال الامام من حاول حصر البسائط العنصرية بتقسيم عقلي فقد

حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل
وجدوا تركيب الكائنات مبتديا من هذه الاربعة وتحليلها
منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام
اخر ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه
الاربعة انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب
عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة منها
فقط وما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات التي تستدلون
بازدواجها على عدد العناصر ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء
حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديدة
الشدة وغيره ولا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة
منها حدود لا نهاية لها فان اثبتم لكل حد عنصرا يقتضيه بطبعه
زادت العناصر على اربعة لا الى حد يكون والا لزم الترجيح بلا
مرجح اقول فيه نظر لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا
لبعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا
واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لا الى حد لم لا يكون
فعل طبيعة عنصر واحد في مادة مختلفا غير متشابه وهم قد صرحوا
بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في مادة متشابها غير مختلف
لانا نقول هم صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا
يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل منها
ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او وسائط اي كل واحد من
العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس
والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ست صور لا يزيد

عليها الا انقلاب الى الملاصق المجاور وقد ينقلب الى غير ما يجاوره
اما بوسط واحد كما ينقلب النار ماء وبالعكس والهواء ارضا
وبالعكس وهي اربع صور لا يزيد عليها الا انقلاب الى غير الملاصق
بوسط واحد واما بوسائط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهاتان
صورتان لا غير فالجميع اثنى عشرة حاصلة من ضرب كل من الاربعة
في الثلثة الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما
انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت اورثت
ولا حرقت ما قابلها على بعض الجوانب فاذن انقلبت هواء واما
انقلاب الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي
يدخل فيها الهواء الجديد ومن قال جاز ان يحصل لذلك الهواء سخونة
قوية بمعاونة النار من الاحراق كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة
ينضج بدن الحيوانات بلا نار فقد كابر فيما يجزم به العقل بالشاهدة
اذ قد يحدث هناك نار يلين بها الحديد واما انقلاب
الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد تركبه قطرات الماء
كلما تنحيها حدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا تخلو عن اقسام
ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس
كذلك لان الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من
الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في تلك المسام
الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس وذلك اما بان
ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها فذلك هو المط واما بان
يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس
وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم

ان فی الهواء المطیف بالاناء اجزاء لطیفة مائیة لکنها لصغرها وجذب
حرارة الهواء ایاها لم یتمکن من خرق الهواء والنزول علی الاناء فلما برد
الاناء برد ما یلیه زالت السخونة عن الاجزاء المائیة الصغیرة فکثفت وثقلت
ونزلت واجتمعت علی الاناء وهو ایضا باطل لان الهواء المطیف
بالاناء لا یمکن ان یشتمل علی اجزاء کثیرة مائیة لاسیما فی الصیف فان
حرارة الهواء تبخرها وتصعدها وعلی تقدیر بقاء شیء من تلک الاجزاء
یلزم احد امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها واما تراخی ازمنة حدوثها
والکل خلاف الواقع وذلک لان تلک الاجزاء اما علی قرب من الاناء او
علی بعد منه فان کانت علی قرب منه فاما ان ینزل الکل دفعة فیلزم
نفادها فی مرة واحدة او ینزل شیء فشیء علی التساوی فیلزم نفادها و
انقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التنحیة مرة بعد اخری مع بقاء الاناء
بحاله الاولی او علی التناقص فیلزم تناقصها وان کانت علی بعد منه
یلزم تراخی الازمنة لبعد المسافة واعترض علی ذلک اولا بجواز ان
یلحق تلک الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما
فیجاور الاناء دائما فلا یلزم شیء من تلک الامور الثلثة وثانیا بانه
یجوز ان یتحرک الابعد الی مکان الاقرب فی زمان حرکته الی الاناء
فمثلا اذا تحرک الی الاناء ما کان علی بعد ربع ذراع منه تحرک الذی
علی بعد نصف ذراع منه الی مکان ما کان علی بعد الربع وهکذا فلا
ینفد ولا یتناقص ولا یتراخی ازمنة النزول وثالثا بالنقض بوجهین
الاول انه لو کانت برودة الاناء مقتضیة لانقلاب الهواء
المحیط به ماء للزم ان یصیر الهواء المحیط بذلک الماء ایضا ماء بسبب
برودة الماء وکذلک الهواء المحیط بذلک الماء الی ان یجری الماء جاریا

صالحا والمشاهدة یکذبه والثانی انه لو کان برودة الاناء
سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان یرکب الندی جمیع سطح
الاناء بلا فرجة لان جمیعه فی غایة البرودة والهواء ایضا متصل
بجمیعه فیلزم اتصال القطرات بعضها ببعض ولیس کذلک بل
ارکب علی سطح الاناء قطرات متفاصلة کحباب متفرقة واجیب
عن الاول بان جرم الاناء لصلابته یعسر تکیفه بالکیفیات الغریبة
ویشتد تکیفه بها ویحفظها بطیئا ولذلک ربما یوجد الاوانی
الرصاصیة المملوة المشتملة علی المائعات الحارة اسخن من تلک المائعات
فالاناء المذکور لشدة برده یفسد الهواء المحیط به والماء
لضعف برودته وسرعة تکیفه بالکیفیة الغریبة بحیلة الهواء
المحیط به عن برودته سریعا فلا یفسد الهواء ما دام علی سطح
الاناء ماء واما اذا نحی عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الی فساده
وعن الثانی بانه لا یلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء
الملاصق به الی الماء احالة کل جزء منه ما یلاصقه لجواز ان
یکون للبرد المحیل شرط لا یوجد فی کل جزء وان لم نعلمه و
لیضا قد یکون صحوة فی قلل الجبال فیضرب الصر هواءها فیجمد
سحابا لم یسبق الیها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد
ثم یری ذلک السحاب ینحط ثلجا ثم یصحو ثم یعود والشیخ
قد حکی انه شاهد ذلک بجبال طبرستان وطوس وغیرهما
وقد یشاهد اهل المساکن الجبلیة امثال ذلک کثیرا واعترض
الامام علی ذلک بان تبرید الاناء للهواء لیس باعظم من تبرید
الاراضی الجمدیة ایاه فی صمیم الشتاء بل فی المواضع

التي تجري عنها الشمس سنة اشهر وذلك ينقض انقلاب اكثر الهواء ماء ولبعضه
لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء
ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر
الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون
ذلك لعدم شرط او وجود مانع لم نعلمها بالتفصيل على ما مر آنفا
في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الاجزاء
بحيث يتلطف بالكلية كما ثبت هو عند غليان القدر واما انقلاب
الماء ارضا فعند انعقاد المياه الى ربة التي تشرب بحيث يصير
حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند ما تحلل الاجساد
الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل ولما
تبين امكان الانقلابات بغير الوسط يعلم امكان الانقلابات الاخر ايضا
بوسط او بوسائط فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها
بالتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق
الاولى والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك
مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم
او يكون الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشية من خصوصية التركيب
لان الجزء الناري الذي فيه بعيد من الانصاف يابسة لانها
مفنية للرطوبة عن مادة الجسم الذي ورلها واعترض بانه يجوز ان يكون
افناء الرطوبة لان النار اذا اثرت في جسم مركب تصعد اجزاءه
فتبقى اجزاءه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت
استحالة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة
الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى

الطبيعة

العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر
بالعكس بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب
اليها بسبب برد المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا
اذا كان الرطب حارا كالماء الهواء يستحيل اليها سريعا واجيب
بان الرطب اذا كان فيه برودة يقتضي عسر استحالته اليها ففي اليابس
يبوسة تقتضي ايضا عسر استحالته اليها فيلزم ان لا يكون الحطب
اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف
ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل واعترض عليه
بان النار التي عندنا كذلك لعله بسبب مخالطة الهواء فما الدليل
على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يقال ما الفرق بين المناقشتين
لان احديهما تجويز كون الحرارة في النار التي يلينا لاجل المخالطة
بالهواء الذي هو حار وثانيتهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل
المخالطة مع الهواء الذي هو رطب حيث عد الاولى خروجا عن
الانصاف دون الثانية لانا نقول المتخالفان في الكيفية اذا
خلطا ينكسر كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية بينهما في الشدة
والضعف فاذا كانت الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء توجب
ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرفة لكن الامر
بعكس ذلك واما الرطوبة الى ما في النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك
انها اضعف من رطوبة الهواء الصرفة فيجوز ان يكون لاجل المخالطة
واستدل الشيخ في الاشارات على يبوسة النار بانها اذا
خمدت وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يتولد منها
السحاب الصاعق واعترض عليه بانه قال ايضا الصاعقة يتولد

من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب
وهذا الظهر قوليه وايده بما حكاه من ان الصواعق يشبه الحديد تارة
والنحاس تارة والحجارة فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة
الشديدة الشبيهة بمواد الاجسام في معادنها شفافة الشفاف
ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه نص على ذلك الشيخ في الشفاء
فتغيره بالالوان ولا ضوء له سهو لان الزجاج الملون شفاف
اذ لم يمنع عن نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية تقتضي ظهور كل جسم
كثيف او روية والاول هو الشعاع النير والثاني هو الشعاع
البصري بعني ان النار الصرفة التي كرة مماسة لمقعر فلك القمر شفافة
لانها لا يستر ما وراءها من الكواكب واما النار المضيئة التي يلينا فقد
نص الشيخ في الشفاء على انها ليست بشفافة لانها تحجب ما وراءها
عن الابصار وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع البصري فيها ولانها
يقع منها ظل كما في الظلال المصباح من مصباح آخر وما ذلك الا لمنعه
نفوذ الشعاع المصباح وقد عرفت ان ما لا يمنع نفوذ الشعاع
فيه ليس بشفاف فان تحقق ان في اصول الشعل يوجد نار صرفة
لقوتها وتمكنها من احالة ما يخالطها فهي ليضا يكون شفافة لانها
لا يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع عن روية ما وراءها قال الشيخ
في الاشارات اصول الشعل حيث النار قوية مشفافة لا يقع
لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر متحركة بالتبعية لحركة الـ
الفلك بدلالة ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع
وثلثين وثمانمائة هجرية والشمس في اوائل الميزان ذات ذنب
بقرب الاكليل الشمالي كانت يطلع ويغيب معه لا يفارقه ثم بعد مدة

ظهران لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت
يصغر جرمها ويضعف ضوءها بالتدريج حتى انمحت بعد ثمانية اشهر
تقريبا وقد بعدت عن الاكليل في الجهة المذكورة قدر رمح وفيما
شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير يتحرك بحركة اليومية وما
قيل من انه لو كان كذلك لكان حركة ذوات الاذناب على موازاة
المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة
الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لانها على ما شاهدنا انما يتحرك كذلك
بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك يتحرك بالحركة اليومية مع ان
لها حركات خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب
منه والاستدلال بان السطح المقعر مكان للنار فاذا تحرك
ذلك بحركة فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة يتحرك
بحركة مكانه بطل والا لزم ان يتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه
بجالس السفينة وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة
ولها طبقة اذ كما واحدة اذ ما يلي الطبقات منها مع الهواء
عدوها في طبقات الهواء وقوية على حالة المركب الهواء قيل قد
يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما يرى
عن الحيوان الذي يسمونه بسمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء
حار لان الماء بالتسخين يصير هواء والهواء الملي ورد لابد انما
يحس به ببرودته لانه ممتزجة بالابخرة اختلطت به من الماء ورطب
بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع
طبقات الاولى ما يمتزج منه مع النار وهي التي يتلاشى فيها الادخنة
المرتفعة من السفل ويتكون منها الكواكب ذوات الاذناب

لفلك القمر

المراد بر طوبة الهواء هو بمعنى سهولة قبول التشكل لا بمعنى البلة

والنبات وكذا ما يشبهها الاوطنة من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء
الغالب وهي التي يحدث عنها الشهب الثالثة البارد لما يخالطه من
الابخرة المائية ولا يصل اليها اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض
وتسمى طبقة زمهريرية وهي منشأ السحب والصواعق والرعد والبرق
الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر
الشعاع المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من مخالطة
الابخرة والماء بارد رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع
نفوذ الشعاع فيه وما يرى من انه مرئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه
لا يحجب ما بينهما كما في الزجاج محيطة بثلاثة ارباع الارض تقريبا له طبقة واحدة
والارض باردة لانها لو خليت وطباعها ولم يسخن بسبب غريب
ظهر عنها برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي بذلك
اذ لا يتم خلو الارض في زمان من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو
لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وما ذلك الا البرد وتهابل هي ابرد من الماء
لانها اكثف منه الا ان احساس برودة الماء اشد وذلك لنفوذ
وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن من
النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى
الا يرى ان من امر يده على النار بسرعة سلمت وان امرها على
على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها
ليبوستها يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط
العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم فلانخساف القمر في مقاطراته
الحقيقية للشمس واما ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان يتحرك من
الوسط او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول والثاني يلزم عدم

الخساف

انخساف القمر في مقاطراته الحقيقية مقابلاته للشمس والتالي باطل وان كان الثالث
لزم لو تحرك بالاستدارة ما فيه مبدأ ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه
وايضا لزم ان يرى حركة المرمي الى جهة حركتها ابطأ من حركة ذلك المرمي
بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي الى خلاف جهتها وذلك اذا كان
حركة المرمي اسرع من حركتها واما اذا تساوتا لزم ان لا يحس بحركة
المرمي اذا توافقتا في الجهة ويحس بحركة سريعة له اذا تخالفتا واذا كان
حركته ابطأ من حركتها لزم ان يحس حركة المرمي الى خلاف جهة
حركتها اذا رمي اليها فاذا فرض شخصان متساويان في القوة
قد رميا حجرين متساويين احدهما الى جهة حركتها والآخر الى خلافها
لزم ان يرى حركة الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة
والبطوء والتوالي باسرها باطلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يتبعها
الهواء في حركتها كما يتبع الاثير الفلك قلنا لزم ح ان لا
لا يقع الحجران المختلفان في الصغر والكبر المرميان في الهواء من سمت
خط واحد على الارض كخط من خطوط انصاف النهار على ذلك
الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل من تحريكه للصغير فظهر بطلان
ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان الارض متحركة بحركة وضعية من
المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا
الكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب
واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا
ان ذلك جائز اذا كانت احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد
الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة
اليومية اليها وزعموا انها المتحرك بهذه الحركة وبسببها يرى الكواكب

طالوة وغاربة كما ان السفينة في الماء متحركة والشط ساكن وان
كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذي يتحرك
اليه السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع
الحركة المستديرة على ما فيه مبدأ ميل مستقيم وعن الثاني ان المراد
لمشايعة الهواء هي مشايعته مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا
كان او كبيرا اوح لا يلزم شيء من المفاسد شفافة اقول الحكم
بتشفيف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو
كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شيء يحجب نورها عن القمر
ولعله من قبيل طغيان القلم وتغير الشفاف فيه ما لا لون له ولا ضوء
مما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم من تصريحاتهم واستعمالاتهم
يظهر لمن يتتبع كتب الحكمة سيما كتب الكلام ولا اللغة قال صاحب
الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا ايضا عن الكسائي
اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شفيف اي رقيق وشف
جسمه يشف شفوفا اي نحل لها ثلث طبقات الاولى
التي تلي المركز بغيرها التي يتولد منها الجبال والمعادن وكثير من النبات
والحيوانات الثانية الطبقة الطينية الثالثة الارض الصرفة
المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها هذه
الاربعة من حيث انها تركب منها المركبات تسمى اسطقساتها
ومن حيث انها ينحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث
انها يحصل بتضادها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن
حيث انها ينقلب كل منها الى الآخر تسمى اصول الكون والفساد
والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها

اذا حللت

اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها هناك اجزاء ارضية
ومائية وهوائية بخارية واما النارية فلا بد منها للطبخ والنضج
وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير
الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يتكون عن غيرها لان استعداد
الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده
لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط
بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بما غيرها من الاجزاء
الارضية والمائية فانها ينطفي فلا يبقى نارا والجواب عن الاول
ان المعد كاسخان للشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء
صير الاستعداد لقبول النارية اقوى والتسخين منقوض بوجود النار
عندنا وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء
وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات انما
تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المفضي لاستحالتها في كيفياتها
المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقة
بالحركة فيكون مسبوقة بالزمان فيكون حادثة وما ذكره لكنه
انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواع المحفوظة
بتعاقب الاشخاص فيجوز ان يكون قديمة قال الحكماء الانواع
المتوالدة يجب ان يكون قديمة واما المتولدة فمحتملة للامرين ثم
ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة
احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما
فاعل او منفعل ولا يجوز ان تكون المادة هي الفاعلة لان شأنها
القبول والانفعال لا الفعل والتأثير ولا ان يكون الصورة

من المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال
فلم يبق من الاحتمالات الاربعة الا ما يكون المنفعل فيها المادة
او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست
بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة
والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك
صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز
ان يكون المنفعل هو ايضا لان انفعال الكيفيتين المتضادتين
اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب فان حصل الانكسار
فان حصل الانكسار ان معا لزم ان يكون الكيفيتان
الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما
وهو محال وان كان انكسار احدهما متقدما على انكسار الاخرى لزم
ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل
فينفعل الكيفية في المادة فيكسر صرافة كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة
في الكل متوسطة من المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية ومعنى
في الكل الذي حصل في كل جزء من اجزاء الممتزج يماثل
الى حصل في الجزء الاخر مساوية في الحقيقة النوعية من غير تفاوت
الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان
يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى
ان يستحن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في
الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فبانه يجوز ان يكون
الفاعل هو الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج بالبارد انكسرت

برودة وليس هناك صورة مسخنة قلنا ثم فان صورة الماء
هناك يفعل فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط
كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية
فان صورة كل عنصر يفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة
الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا
فان انفعال المادة ليس الا استحالتها في كيفياتها واذا كانت
منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضد فكان الانكسار
الوارد على انفعال الكيفية عن الكيفية باقيا بحاله وقد يورد
هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال مادة احدهما عن كيفية الاخرى
ليس الا تكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا
يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة
ثم نقول فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية
الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم موثرا حال كونه معدوما
واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد
انعدامها موثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم
ان يكون الكيفية الاولى بعد انعدامها موثرة في مادة اخرى
فذهب بعضهم الى ان المحيص عن ذلك ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة
غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة
الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب
لان الصورة انما تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة
فلو توقف على كون الصورة فاعلة لزم الدور وليضا انكسار
الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تغيير العبارة عبارة عن

انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية اخرى في المادة اضعف منها
فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب
آخرون الى ان الحق ان بين لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة
بل اجتماعها على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معد تام لزوال تلك
الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها فائضة من المبدأ
على تلك العناصر او بين ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة
في كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد
يجوز انعدامها عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك
المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تاثير الصورة
في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا
وكون المعدوم موثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المصغرة
التي خلعت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال تكون متفاوتة في
الاستعداد فكيف يلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني
بان اعداد كل كيفية لمادة اخرى لا يتصور الا حالتها في كيفياتها
فيستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية المعدة فينتقل الكلام الى الاعداد
فيعود ذلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين الى ان
الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر هو سورة الكيفية
لا نفسها فان الحرارة مثلا يكسر سورة البرودة والبرودة يكسر سورة
الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك
لسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا
امتزج بالماء الشديد البرودة يكسر سورة برودتها وكذلك انكسار
سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك لسورة البرودة بل قد يحصل

بنفس

بنفس البرودة كالماء الفاتر البارد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة
فانه يكسر سورة حرارتها فال واذا كان كذلك فلا مانع من استناد
التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم
ما ذكر من الحج على كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول وهو ان
يكون الانكسار ان معا فلانه لا يمتنع بقاء الكاسر بين حال حصول
الانكسارين لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان من نفس البرودة
وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ظ ان هذه الكيفيات
باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن الثاني فلانه لا يمكن ان
بين يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية
المنكسرة السورة قد يكسر سورة ضدها على ما تبينا من الاستشهاد
اقول لا يخفى على المتامل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية للشيء
فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف
وحقيقة ذلك انها ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث له الكيفية
الضعيفة ان الحج لازم غير مندفع فان الانكسارين ان كانا
معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال
وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر ومعدومتين
ايضا في تلك الحال لحقيقة معنى الانكسار وان كان احد الانكسارين
متقدما على الآخر لزم ان يعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة
بعد انعدامها ليصير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها
فان انكسار سورة البرودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار
سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من
الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة

الحرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة
التي انعدمت من الماء بالانكسار فيكسر سورة تلك الحرارة ولا
سبب لها يقتضي عودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء
مقتضية لتلك والا لما انعدمت مع وجودها لا يقال الحرارة
الكاسرة تمنعها عن مقتضاها لانا نقول فح يلزم الدور لان
البرودة الزائلة لا يعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول
الحرارة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم
انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة
اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من
المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة
الضعيفة مع حفظ صورها البسائط اشارة الى بطلان مذهب
اخترعه جمع في زمان قريب من زمان الشيخ قال في الشفاء لكن قوما
قد اخترعوا في قريب من زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط
اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع
صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس صورة
واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل
الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى
من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه للمزاج
ح بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات
باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا القائل ان الموجود في جميع
الامتزاجات بين المتخالفات المستتبعة لصور المركبات
كون وفساد لصور الممتزجات وان ليس هناك اسم له

في الكيفيات

في الكيفيات ولا توسط بينها مع صور الممتزجات على ما ذكرتموه
اذ لم ينتهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول
بالاستحالة فان الكيفية المتوسطة بالمزاج انما يحصل بعد استحالة
الاركان وهو ليس مبني على القول بالكمون فان الاجزاء النارية
المخالطة للمركبات لا يهبط عن الاثير بل يكون هناك كان من
المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط
فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان
الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك
الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية كاللحم والعظم والعصب
والتمر والتين والعسل والعنب وغير ذلك وانما يسمى بالغالب
الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا
فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث
بل انه يبرز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان
غالبا ظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظهور ليس على سبيل البروز بل
على سبيل النفوذ من غيره كالماء فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية
فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان
في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن [illegible] فيفترقان في
ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والاخر يرى انها وردت
عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء لا عن
شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ من تعريف
المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج
لا يمكن مع القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية

الكثيرة التي ينفصل عن خشبة الغضا ويبقى في ظاهرها وباطنها لا يمكن
ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون وهي غير محرقة
اياها بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع
التصديق بوجودها بالفعل فيه وجود الابرزه الرض والسحق
ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود
جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتغال مع هذه
الباقية وكذا النارية الناشية في الزجاج الذائب لو كان
قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا
اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه
واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما
يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس
عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس
فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية
قلنا كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا الخلاف
ما قاله الاطباء واجاب عنه المص بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون
انما لا يظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا انها
ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني بحجة
امور من المشاهدات الاول ان السخونة يحدث عند الحركة
العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول
نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء اليابس
الصلب الذي يماسه بمثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان
المحكوك منهما يحمي بل ربما يحرق من غير نار فيه وسوء ما يغلب

عليه الارضية كالمخلخل وهو الذي يجعل قوامه بالعصر رقيقا متخلخلا
كهواء بالي ح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه
يسخن ليضا وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي
تحرك تحريكات شديدة فانه يتسخن ايضا الثاني ان المائين
المتشابهين اذا تسخنا في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم
الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل على الفرج والمسامات
الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في الماء
يوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه
دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصموم
المقدوم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمتنع عن تسخن ما فيه
تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء
يعتد به منه اذ التداخل مح وليس كذلك الرابع ان القمقم الصياحة
اذا ملئت ماء وشد راسها شدا محكما ووضعت على نار قوية
فانها تنشق بعد صيرورة اكثر ما فيها نارا ويصيح صيحة عظيمة نائمة
ينفر عنها الدواب فحدث السخونة والنار داخلها مع امتناع
دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون
معا وهذان الاستدلالان مرجعهما واحد والخامس ان الجمد يبرد
ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا يتصعد بالطبع ولا قاسر هناك
فاذن هو الاستحالة ثم يختلف الامزجة في الاعداد بسبب قربها
وبعدها من الاعتدال قالوا ان العناصر المتعددة اذا تصغرت
وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية واحدة
صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدأ الذي هو احدي الذات

فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض عليها ما يحفظ
تركيبها وتقسرها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت سريعا الى
الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصور العناصر وامتزاجها على
مراتب متفاوتة ولذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد
مقيسة الى الاعتدال فيتفاوت محالها في الاستعداد والوحدة
الموجبة للمناسبة فيتفاوت الصورة الفائضة عليها كما لا
ونقصانا ولما كان المركب المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف
الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما
كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة
اكمل واكثر اثارا والحيوان اقرب منه الى الاعتدال والوحدة فاستحق
صورة اشرف واشبه بالمبدأ الفياض مع عدم تناهيها بحسب
الشخص يعني ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة
من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج و
ان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط
اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع يعني ان كل نوع له مزاج يناسب
اثاره وخواصه المطلوبة منه لكن لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه
الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية
في الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت
مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل كل نوع من
المركبات له مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما
هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى
من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى

عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى
حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج
الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل
ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى
حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان
مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان
هلك ايضا وكذا الحال في سائر الكيفيات وسائر الامزجة تسعة
لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية
فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال
في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة
فقط او الرطوبة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط واما
خروجه عن الكيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة
او في الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة
فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل
واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزائه
متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية فلا يقسر بعضها بعضا على
الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية بعضا
آخر ولطبائعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية
المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي
مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل منها مزاج لتوقفه على
حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع
اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى العلو

منقاومة صح

كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء
في جهة العلو فيتمانع الاجزاء ويتقادم لتساوي قواها في الميول وهي
مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها ثم يندر وجود ذلك المعتدل
واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل
الاجتماع الذي لابد له من سبب سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الا
الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل
لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي
ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه للزوم الترجيح
من غير مرجح ولا مكان آخر غيره والا لزم الخلاء قبل حدوث المركب
واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان
بعض بسائطه وليضر لزوم الخلاء قبل حدوث المركب مع جواز
ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر ومطلق المركب عنده قديم
وان كان كل واحد من افراده حادثا كما مر او مكانا قسريا لبعض
البسائط قد شغله بالتخلل قسرا لضرورة بطلان الخلاء وليضر لم لا يجوز
ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده وقد تحقق ذلك اقول ويرد
على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى
ميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته
الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل
هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول
لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج
عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفياته الاول متساوية ويكون
ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او غير ذلك

تبعا عليها

مر تحقيق ذلك

بكون نوع اعتدال نوعي واعتدال صنفي واعتدال شخصي والرابع
عن الاعتدال النوعي والصنفي اما هو باعتبار نوعي
العرض بالشخص بحسب النوع والصنف فلا اشكال مرر

كتفاوت ابعادها عن امكنتها الطبيعية على ما قرر فيما نقلناه من
كلام المص وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر.
وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله
مثلا شان الاسد الجراءة والاقدام وشان الارنب الخوف
والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة والثاني غلبة البرودة والمعتدل
بالمعنى الاول يسمى المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يسمى المعتدل الفرضي
والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني هو العدل
في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ثمانية اقسام لانه اما ان
يكون الخروج عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون
احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ابرد او ايبس او بكيفيتين غير
متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب
او ابرد وايبس فقوله وهي ستة ان حمل على الاول لم يكن الموجود
منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج الى الاقسام التسعة
تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الرأي من غير رجوع الى برهان
ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما بحسب ما توجبه القسمة
العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد
الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع
الاقسام موجودة واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج
عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة
والبرودة جميعا على قدر اللائق بالممتزج او تنقص عنه وكذا الرطوبة
واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين
معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على

ما يتعين عن النسبة الى الغير موجود تارة كل مخلوق
نوعه على الشئ الذي بحسب نوعه او صنفه او شخصه مردوده
واذا لم يحسب ذلك النوع او الصنف او الشخص مرر

الاخرى وهو على العدد اللائق لا على قدر الاخرى واذا جاز ذلك
فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او ثلث كيفيات او
الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب
اربعة اى الكيفيات في اثنين اعنى الزيادة والنقصان والثاني
اربعة وعشرين قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة
او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة
واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة تضرب في اربع حالات هي
زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية و
بالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع
البرودة والرطوبة او البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة و
اما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة يصير اربعة يضرب في ثماني حالات
هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث
مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع
ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعنى زيادة الكيفيات
الاربع ونقصانها او زيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية
وبالعكس فهذه ثمانية وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين
وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان او المنفعلتان واما كل
من الفاعليتين مع كل من المنفعليتين فمجموع الاقسام الممكنة
ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج
بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرناه فان المركب
الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام
الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما

او بالزيادة

او بالزيادة في احديهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة
في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع
خمسة لا ستة عشر على ما ذكرناه وقال ان الخروج في كل منها اما
الزيادة او النقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان
وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين او في ثلث كيفيات
فالاقسام خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية واحدة
زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك
في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر
ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات
الاربع فانتقص بذلك الاهمال ستة اقسام من الاول واحد
عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال الطبي في المزاج
مبنى على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا
كان اللائق بحال المركب لئن يكون مثلا حرارته ضعف برودته
ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة مادامت يكون
مرعية كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اد
اجزاء الحارة مثلا عشرين والباردة عشرا او الحارة ثلثين
والباردة خمسة عشر الى غير ذلك ما روعي فيه تلك النسبة لو
امكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور ح بزيادة
الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان
كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة
كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة
اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي

كان الخروج في اربع كيفيات فاما لئن يكون حم

[illegible]

فظهر لك ان الخارج عن الاعتدال الطبعي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك

الفصل الثاني في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني

في اقسام الاجسام واراد البحث عن بعض احكامها ذكر في

هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال ويشترك في وجوب

التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد ولوجوب اتصاف

ما فرض له ضده به عند مقايسته لمثله مع فرض نقصانه عنه

يعني يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له ضد التناهي يجب

ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان

يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرضه عدمه يكون محالا فوجود

بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه

يلزمه ان يكون متناهيا لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس

بمثله اي بما فرض ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك

بان نفرض خطا غير متناه من مبدا معين ونفرض خطا آخر

غير متناه ايضا بعد مبدا ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني

على الاول فلا بد ان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص

مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا

والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول

ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما ويكون لا

تناهيهما محالا وهذا برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد

مر الكلام عليه سوالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية

وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به هذا برهان آخر

تقريره ان كل زاوية لها نسبة ما الى ما اشتمل عليه ضلعيها يعني الى البعد

يلزم ان يكون متناهيا صح

البحث عنها صح

مابينهما

ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغا يعني اذا امتدا عشرة

اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ذراعا فاذا امتدا عشرين

ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة

اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك

ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين واذا ذهب الضلعان

الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول

وهو عشرة اذرع في هذا الغرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو

ذراع كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية

الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية

هف وقيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة

بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما

محفوظة بان يكون تزائد البعد الزائد بين الضلعين بحسب

تزائد الضلعين اي اذا كان الطول من الضلعين ذراعا يكون

البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد عشرة

اذرع وعلى هذا تزداد البعد بينهما بمقدار تزائدهما والبعد بين

الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون

الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لمساواتهما

لبعد ما بينهما الذي هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان

هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان يفرض خط محيط جسم

مستدير كمحيط ترس مثلا بل يفرض محيط دائرة ويقسم ستة

اقسام متساوية ويوصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي

تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة

هي اقطارها ويحدث عند المركز ست زوايا متساوية لتساوي
القسي التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة
لان المركز بل كل نقطة تفرض على سطح يحيط به اربع قوائم وقد
قسمت ههنا الى اقسام ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي
قائمة يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار و
هذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية
يكون الانفراج بينهما متساويا للامتداد هما وذلك لانه اذا
فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين
الضلعين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الا
ضلاع لان مجموع زوايا المثلث متساوية لقائمتين فلما كان
احديها اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب لان يكون
الزاويتان اللتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين الضلعين
الضلعين متساويتين لتساوي الساقين فلزم ان يكون كل
واحدة منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية
فوجب لان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد
من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا ايضا
واذا امتدا مائة كان الانفراج ح مائة وهكذا فاذا فرض انهما
امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما ح موصوفا باللاتناهي
قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه مح
ولما وجب كون الانفراج متناهيا وجب ان يكون امتدا
دهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض ان
امتدادهما بقدر الابعاد واقول لا يخفى على المتامل ان كلام

الضلعان

القائل

القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساوات بين الضلعين
والانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها مقدار ثلثي
قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع
وحيث لا تقييد فالمساوات ممنوعة وانه بالبرهان السلمي وهو
ان يقول نفرض خطين ينفرجان كساقي مثلث يكون البعد
بينهما بقدر ذهابهما ذراعا ذراعا وبقدر ذهابهما ذراعين ذراعين
وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه
بالضرورة اشبه منه بالبرهان الترسي فنقول القائل الثاني واصل
هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث وان كلام المص لا يمكن
ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيدها
بالمساوات ولا اشارة فيه الى القيود التي لا بد منهما واعلم
ان هذين البرهانين مع ما ذكرنا في شرح كلام المص يثلثتها انما
يدل على امتناع لا تناهي الابعاد من جميع الجهات ومن جهتين
ولا يدل على امتناعه في جهة واحدة ولو جوز مجوز اسطوانة غير
متناهية لم يتم ومع ذلك اقول يرد على جميعها ان الاستحالة
انما نشات من فرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد مع عدمه
فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما
فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما ~~متناهيان~~
بتلك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين حاصرين
الآخر وذلك الخط الواصل والحد والحدود وانتفاء القسمة يدل
على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة
وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة

فيهما

فيهما ينتهيان

فيه

الى انها متماثلة وهذا اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام
كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان
اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابدان يكون لمرجح مختار
اذ نسبة الموجب الى الكل على السوآء ولما جاز على كل جسم ما يجوز
على الآخر كالبرد على النار والخرق على السماء ثبت جواز ما نقل
من المعجزات واحوال القيمة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان
اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها
اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام تتغير
استوائها في الاعراض يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما
كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما يصح في من تصفح
جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها
واما قبل ذلك فليس الا الرجم بالغيب والاخذ بالظن وثانيها
انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فيكون متساوية في
الماهية واجيب بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة
الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة
ابرهيم ع جزئية فلا يدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يق
ان الله تع خلق في بدن ابرهيم عليه السلام كيفية عندها لا يتالم من
مماسة النار كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء
الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استوارها في تمام الماهية لان
الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها
ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية
في هذا المعنى فيكون متساوية في الماهية واجيب بان الحصول في الحيز

ليست

ليست ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في
اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات وقال المص في تلخيص
المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد
عند كل قوم بلا وقوع الفقه فيه ولذلك اتفق الكل على تماثله
فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم
ض كما يق الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل عليها ويراد بهما
الطبعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفها التي لف خواصها
وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد
فالمص توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت
هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والله فصل في بقائها ذهب
الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر لحكم الضرورة بانا
نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا وهواهي بعينها التي كانت
من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض والهيئات
لا بمعنى ان الحس شاهد ببقائها ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون
ذلك لتجدد الامثال كما في الاعراض وخالفهم النظام فقال
ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني
على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهنا
على انه ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم
والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان
ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام ايضا
اعتبر النظام قيام الدليل على صحته فيها فالتزم انها لا تبقى
زمانين وانما تتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان

بتجدد م

والمراد من قوله المفهوم من الحد الذات المعلوم من مفهوم الا انه لما الا ذاتية في التعريف اعلم الاشتراك حم

البطال الحدوم

عنه م

الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا
انه يفنى بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام يفنى لو عند
العقيمة فلابد له من القول بانها لا يبقى كما قيل في الاعراض وقال
المص ان هذا النقل من النظام غير معتمد عليه فقد قيل انه قال
باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم النقل
الى انه لا يقول ببقائها يعني توهم ان معون الى ان احتياجها
الى المؤثر لكن لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا
عنه ما توهموا من كلامه لا ما قصده من انها غير باقية بذاتها بل
بمؤثرها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم و
المرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهوا
فانه خال عن هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس
عنها من شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة
ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون
على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون
قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما
امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف بلون معين فان العادة قد
جرت بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف
قياسا عليه ومنع القياس الاول بخلو حكم الكون واللون عن
الجامع والقياس بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو
بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف
لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا الفرق والا منعنا الحكم في الاصل
وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف مع ان الاستدلال بالتمثيل

فرامثال هذه

فرامثال هذه المباحث التي يطلب فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير
اتمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون
وهو ضروري اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا
فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا وبالذات
هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والاتري
الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بمعاونة هذه الاحساس
يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام
فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها
واختار المص هذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب
عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان
بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بها واستدلت الاشاعرة
بانا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه يثبت
كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا له
لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض باكثر من محل واحد
فالجزء الموصوف بالطول يكون اكبر مقدارا مما ليس موصوفا
فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس الجوهر
والطويل مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة
لعدم انفكاكها عن جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة
والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وضع فان كان
منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث
وهو ظاهر اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها
انتقالا من حال الى حال والانتقال من حالة اخرى الى الابدان

يكون مسبوقا بحصول الحال المنتقل عنها وهذا السبق انما حيث
لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوقية بالغير تستلزم ثانيا مسبوق
بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق والمسبوق ان يوجد
السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث
ه واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية
بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فهو مم وان
اردتم به انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير
فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث مهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها
جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية
حركة اخرى لا الى نهاية وتكون مهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب
تلك الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية
كل واحد منها باخر ان يكون مجموع الجزئيات حتى يلزم انقطاعها
فتكون المهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة
باثبات المقدمة الممنوعة اعني قوله الحركة يقتضي ان يكون ماهيتها
مسبوقة بالغير وذلك بوجهين الاول ان مهية الحركة مركبة من
امر منقض وعن امر متحصل لان الحركة لا بد ان يكون منقسمة الى
اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضي
ومهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المنقضي
ان مسبوقية الجزء يقتضي مسبوقية الكل ودفع بان مهية الحركة
حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والامر المتحصل باقية معهما لان
الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد من المنقضي
والمتحصل جزئي من جزئيات مهية فهي محفوظة بكل منهما فلا

يلزم من مسبوقية المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد من مهية الحركة بفرد
آخر منها لا مسبوقية المهية بغيرها من المهيات وهكذا الحال اذا اقسم
ذلك المنقضي الى جزئين يتقدم احدهما على الآخر فان كل واحد
من هذين الجزئين ايضا جزئي لمهية الحركة الموجودة فيه والثاني انه
كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي
فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد مهية الحركة في الازل
والا لوجد في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي
وعدمه معا في الازل وانه مح ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا
محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى
ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين
بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب
عليها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يعرض شيء
من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي
لا بداية لها لوجود شيء من تلك الموجودات وليس لاجزاء الازل
انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع
فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك
الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها
وتارة بابطال السند المساوي اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية
للحركة وذلك بعين ما سيذكر في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات
الحركة والسكون واقول ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي
من جزئيات الحركة كاف للمستدل ولا حاجة الى الاستدلال
على حدوث ماهيتها فانه سيقيم الدليل على ان جزئياتها متناهية

وبهاتين المقدمتين يثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على
ما سيظهر مع انه يثبت حدوث المهية ايضا بثبوت تينك المقدمتين
لان الامور المتناهية اذا كان كل منها حادثا كان مجموعها ايضا
حادثا واذا كان مجموع جزئيات مهية حادثا كان المهية ايضا حادثة
وثانيهما طريق التطبيق وقد عرفتها في مبحث ابطال التسلسل وتقريرها
هٰهنا ان يقول لو كانت حركة ازلية كان لنا ان نفرض جزءا معينا
منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا
من جزء قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم
نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى اخره على ما مر وقد عرفت ان برهان
التطبيق انما يدل على امتناع لاتناهي الامور الموجودة معا فثانيهما
طريق التضايف وتقريرها ان الحركة يجب ان يكون من اجزاء بعضها
سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت
حركة ازلية كانت تلك الدورات التي غير متناهية وامكن لنا
ان ناخذ دورات من دورة متناهية معينة الى ما لا بداية له
جملة فنقول تلك الدورة التي هي الجزء الاخر من هذه السلسلة التي
لا يتناهى موصوفة بالمسبوقية وليس موصوفا بالسابقية وكل واحد
من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد
فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به فكل
سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد
المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان
حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان
يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما السكون

فلانه

فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه
وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا
لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى
واجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب
مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا
فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان
ذاته كافيا في ايجاده لزم عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته
من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون
عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك
الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به حادثا بالحدوث
ذلك الشرط بل يكون ذلك ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن
الواجب هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب
صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة
الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب
ايضا واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب
الموجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي
كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل
اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في
الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات و
حركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة و
اما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من
البسيط ما يصح على الجزء الاخر فيصح ان يماس بمياسره ما يماسه

بجميعه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح
على بسائطها الحركة بكلّ ما ذكر ويلزم منها صحة الحركة على المركب
ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نم ان السكون
امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا
فاذا كان ازليا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية
يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجيب عن
ذلك بان السكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس
فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون وامتيازهما
بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد
يتفصى عنه بتغيير الدليل فيق لو وجد جسم قديم لزم احد
الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك
قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه بط اما
الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد له كون
غير مسبوق باخر يلزم الاول والا يلزم خلو ذلك الجسم عن
الكون والآ لزم الثاني وهو ظ واما بطلان القسم الاول
فيما بيناه به حدوث السكون واما بطلان الثاني فبطريق
التطبيق والتضايف وثانيها انا لا نم ان القديم لا يستند
الى المختار وقد مر الكلام عليه وثالثها انا لا نم ان الشرط الذي
يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما حتى
يعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان
يكون عدما ازليا كعدم حادث مثلا فاذا اوجد ذلك
الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب

حتى يحكم

حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا
لا بد ان يستند الى وجود الواجب اعني عدم الممتنع اما ابتدا
او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند
الى وجود واجب اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا للتس
فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب
الذي انتهى اليه استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا
العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى
عدم ازلي ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل يترتب
العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له وليس ذلك بممتنع
واما تناهي جزئياتها اي جزئيات الحركة والسكون فلان
وجود ما لا يتناهى مح للتطبيق على ما مر في مبحث ابطال التس
اقول قد حققت في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مط
ليس بمح انما المح ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات
الحركة يمكن ان يكون غير متناهية وجزئيات السكون ايض
اذا لم يجتمع في الوجود ولو صف كل حادث بالاضافتين
المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث
هو كك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد
ايض دليل آخر تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين
المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده لاحقا بما قبله والاعتباران
مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث
الماضية المبتداة من الآن مرتين احديهما من حيث كل
واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت

كانت السوابق واللواحق المتباينتان ما بالاعتبار متطابقتين
في الوجود ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو متصف
بها على المتصف بالاخرى اي يجب ان السوابق يكون اكثر من
اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحدة وذلك
لان المتضائفين الحقيقيين يجب تساويهما في العدة والثاني
الآني سبوق محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية
سابق محض والا لزاد عدد المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق
متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق
الزائدة عليها بمقدار متناه اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم
ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى
التطبيق في الحقيقة مع قلة مؤنة في تحصيل الجملتين كانهما حاصلتان
في الخارج بلا عمل منا وقد مر ذلك منا في مبحث ابطال التسلسل من ان
كل من آحاد السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان من
متطابقتان في الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية
والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية
لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذي
لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان
منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام
حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان
المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة
عنده فينحصر الاعراض عنده في الجسمانيات فلما ثبت ان موضوعاتها
اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض باسرها ولما

ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة
دلائل القائلين بقدمها فقرر الدليل الاول منها ان الاجسام
لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت
حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص
حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي
نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام
في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث
الاول ويلزم التسلسل هف والجواب ان حدوثها لا يتوقف
على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع منه ما لا بد في حدوثها
حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اي
اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه
من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت
فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها
الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له
الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد
التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام
الوهمية في الامور الفرضية الصرفة وانها غير معقولة اصلا اقول
اقول وفيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان
لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات بان يقال لم اختص
الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات لا في
ما بين وجود تلك الحوادث وعدمها بان يقال لم يرجح في ذلك
الوقت وجودها على عدمها حتى حدثت وليف في الاوقات السابقة

يستند الحوادث الفلكية منه صح

بعينه فيه لا يبق الحادث اليومي الحركات الفلكية والانقلابات
الكوكبية وكل منها مسبوق بالآخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل
جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم
جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز لئن يكون حدوث
الاجسام مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون
حدوث العالم الجسماني عن المبدأ القديم بتلك الحوادث
المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تلك الشروط
المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة تتوارد استعدادها بتوارد
تلك الشروط عليها بقبول الحادث المشروط بتلك الشروط
حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي
مستعدة له وما سوى العالم الجسماني ليست له مادة حتى يتصور
توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نم ان
الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات
اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها
كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط الحدوث
العالم الجسماني تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان
يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل
بقصد وميلان فلا يختار ايجاد الشيء ولا يميل اليه الا اذا
كان هناك ما يرجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون
الايجاد اولى به من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية
ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته و
هذا باطل فوجب ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا

التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي
الحدوث ثم بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من
الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان
اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات
لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف
على امر آخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة
هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان
يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق
به الذي كون في وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت
دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الى من ذلك
التعلق يعم الاوقات باسرها لا يقال لعل الارادة القديمة
تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك
الوقت وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر
حادث لانا نقول فح يتوقف وجوده على حصول ذلك الوقت
الذي هو حادث وان كان تعلق الارادة القديمة
حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه بتعلق آخر حادث
وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان التسلسل
يلزمهم هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم
واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه
الى تأثير الا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا كان
او عدميا يحتاج الى تأثير تخصيصه بوقت حدوثه قيل لو صح
دليلهم هذا للزم ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل

واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل يتجه عليه ان
يق ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة
او بواسطة قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث
متعاقبة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على راى الحكماء
الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث الذي يخالف راى
المتكلمين والجواب انا لا نم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا
كان هناك ما يرجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه
بلا مرجح عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى اثرهم
جوزوا ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه
اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال الله تعالى غير معللة
بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار ومثلوا في
هذا التجويز بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب
من السبع مع المساوات في جميع الجهات التي بها لا
يتصور الترجيح فيها وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح
بلا مرجح قالوا ترجح احد المتساويين على الاخر من طرفي الممكن
بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف ولو
جوزناه انسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير
مرجح اي من غير داع لامر غير ذات متصف بالترجيح و
فليس بمح بل المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته لكن
اذا كان ارادة احد مقدوريه ، واعترض عليهم بان
المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته
لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يق

كيف

كيف اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند
ترجيح احد هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها و
لزم التسلسل في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد رجح احد
المتساويين على الاخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة
لكنه يتعدد تعلقها بحسب المرادات لزم التسلسل في التعلقات
واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن
الغرض عبث والله تعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه تعالى
عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية
لمصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا
ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرنا
لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في ذاته صدر
فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا
عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل
الثالث لان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة
قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث
له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة
لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب
ان الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة منتفية ولئن سلمنا
تركبه من المادة والصورة فلا نم ان المادة قديمة واما ما ذكروا به
عليه فقد منعنا مقدماته ولا نم ايضا انها لا تخلو عن الصورة
ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان

عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق
وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما
هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها
ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نم
ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل
هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا يقتضي
زمانا فان اجزاء الزمان متقدم بعضها على بعض بتلك القبلية
وليس متقدما بالزمان وقد سبق تحقيقه في مبحث السبق
واقسامه الفصل الرابع في الجواهر المجردة اي المفارقة
عن المادة وقد سبق انها قسمان عقل ونفس اما العقل
فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال من انه لو وجد لشارك
الباري تعالى في التجرد ولزم تركب ذات الباري من الامر
المشترك وما به يمتاز عنه وهو مح ففساده ظاهر لان المشاركة
في العوارض سيما في السلوب والاضافات لا يقتضي التركيب
في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على
وجود العقل بوجوه مزيفة بيان الاول منها ان الممكن منحصر
في العرض والجوهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس
والعقل واول ما يصدر عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا
ولا احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد
اول صادر عنه تعالى هف اما الجسم لا يمكن ان يكون هو اول
ما يصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر
عنه تعالى لزم ان يصدر عنه اثنان والواحد لا يصدر عنه

امران فان ذات الباري تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر
فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان
الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احديهما هي الصادر
الاول فلان كل واحدة منهما مشروطة في تاثيرها بالمادة اما
الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف
على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالالات جسمانية
فلو كان المعلول الاول هو احديهما لكانت سابقة في تاثيرها
على المادة لان المادة على ذلك التقدير تكون معلولة لها اما
ابتداء او بوسط لامتناع استنادها الى الباري تعالى لاستلزامه
تعدد اثاره ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على المادة
اذ السبق المشروط في تاثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق و
لما هذا اشار بقوله ولا سبق المشروط باللاحق في تاثيره اي
لا سبق المشروط وهو الصورة او النفس في تاثيره بما فرض
لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما
ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في
وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون
سابقا عليه لان العرض ح يكون علة لموضوعه لما مر ولا
يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر سابقا على ذلك
الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق المشروط
وهو العرض في وجوده بما فرض لاحقا اعني الموضوع عليه واما
ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها لا تصلح
للتاثير فانها هي القابل فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما

انتفت عنه صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله والا لما
انتفت صلاحية التاثير عنه كقولهم والا لما انتفت صلاحية
التاثير عنه فى اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون
هو المادة وتذكير الضمير عنه باعتبار تاويل المادة بالمحل وقد
يوجد فى بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت قوله ولا لما
انتفت وهو ح يكون عطفا على قوله لمشروطاى المادة لو كانت
هى المعلول الاول لزم ان يكون سابقة على ما عداها لان ما
سواها من الممكنات يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بوسائط
وللسبق لما انتفت صلاحية التاثير عنه فلا يكون هى سابقة
عليها اقول وتلخيص هذا الدليل ان اول الصادر عنه تع واحد
مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل ليس كك لافتقار الوحدة
فى الجسم والتاثير فى الهيولى والاستقلال به فى الصورة والنفس
والوجود فى العرض لان المؤثر مختار اشارة الى تزييف المذكور
وذلك لانا لا نم ان البارى تع واحد من جميع الجهات بل هو
مختار بتعدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب له حيثيات
متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب
وهذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا عينية تجوز
ان يكون شروطا للتاثير فيتعدد اثاره كما جوزتم تعدد اثار
المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد
من جميع الجهات فلا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نم ان الجسم مركب
من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر

الاول

الاول هو الجسم ولو سلم فلا نم ان الصورة فى تشخصها محتاجة
الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هى المعلول الاول ولو سلم فلا نم
ان الهيولى فى تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز
ان يكون هى المعلول الاول وما قلتم فى ابطاله من انها لا تصلح
للتاثير فهو مم لا نم ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع
ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى
على ذلك التقدير علة مؤثرة فى مقبولها ويمتنع ان يكون
الشئ الواحد بالنسبة الى شئ واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول
هذا الامتناع مم وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما هو
اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون
المادة قابلة له بذاتها وفاعلة له بواسطة امر اخر ولو سلم فلا
نم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور
المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب
ويمنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة
عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس
بجسم مركب من جزئين ليسا كجزئى الجسم اعنى الهيولى والصورة
وح جاز ان يكون الصادر الاول احد هذين الجزئين لهذا
الجوهر من غير لزوم الجوهر محذور فان قيل هذا الجوهر المركب
لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات المالى للمكان
هو الجوهر الممتد فى الجهات اعنى الصورة الجسمية وما هو
يتبعها فى ذلك محلها وما يحل فى محلها فيكون مجردا لا فى مكان
ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير

والا لاستقلت به بل يكون عقلا وهو المط ه وكونه مركب
لا يقدح فيه قلنا لا نم ان جزء النفس لو استقل بالتاثير
لزم استقلال النفس به فان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال
الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر في التاثير الى امر خارج ويلزم
من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان المعنى الاول
يجب ان يكون موجدا لجواز ان يصدر واسطة فيجوز ان يكون اول
ما يصدر عنه نفس او صورة ثم يصدر بواسطة البدن
او الهيولى ولو سلم فلا نم ان النفس لا يؤثر الا بآلة جسمانية
بل قد يؤثر بدونها كما في بعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة
والسحر من هذا القبيل على ما مر جوابه فان قيل فيكون مستغنية
عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا
العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله
والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفس
فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ا
ايجادها في اول المرتبة بدون الآلة وقولهم استدارة الحركة
توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل آخر على
اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليست
بعض اجزائها التي يفرض اولى بما هو عليه من الوضع من بعض
بحسب طبائعها لان الطبائع التي للاجزاء المفروضة متحدة
فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشيء
من طبائع الاجزاء المفروضة فالنقل عنه جائزة وذلك لا يتصور
الا بالميل المستديرة فيجوز ان يكون في طبائعها ميل ولما لم يكن

[illegible]

عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طبائعها الا الميل المستدير
ولما امكن ان يكون فيها لها ميل مستدير وجب ان يكون له مبدأ
فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت
عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طبيعي
ومع وجود مبدأ الميل المستدير في الجرم البسيط يمتنع ان يكون
فيه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة
الواحدة لا يتصور كونها مقتضية لشيء ومبدأ لها ولما يعوقها
عنه ايضا والعائق الخارج عنه ايضا ممتنع اذ لا عائق عن
الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب ممتنع
وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا
او ما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة
ولما وجد مبدأ الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل
فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة
ارادية لانا قد بينا ان للفلك ميلا طبيعيا بحركة فلا يكون
حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او
طبيعية ولا يجوز ان يكون طبيعية لان الفلك بحركته الم
المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ويطلب وضعا ويتركه لا يتصور
بدون الارادة فان طلب الشيء وتركه لا يكون الا باختلاف
الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع بلا
ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كانا
في وقتين لا يقال لم لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس الحركة
فتكون نفس الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة

[illegible]

لذاتها تقتضى التأدى الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فتعين
ان تكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية
توجب ارادة المتحرك وارادته تستلزم التشبه بالكامل اى الذات
التى كمالاتها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضى ان يكون
للمريد مطلوب ممكن الحصول لان طلب المحال محال وهو اما محسوس او معقول
لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب
او للدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما
على الفلك محالان لانهما يختصان بالجسم الذى ينفعل ويتغير عن حالة
ملائمة الى حالة غير ملائمة او بالعكس والاجرام السماوية لا تخرق ولا تلتئم ولا
تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف
ولا تستحيل وبالجملة لا تتغير عن حالة الى اخرى الا فى اوضاعها التى
لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين الثانى
وهو ان يكون المطلوب معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته
او نيل صفاته او نيل شبه احديهما والاول كان له تعلق بالمطلوب المذكور
وعلى التقديرين الاول والثانى يلزم انقطاع الحركة لان الذات
او الصفة اما ان تنال فى الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع
طلب الحاصل واما ان لا تنال اصلا فلا بد من اليأس عن حصوله
ما هذا شأنه فيلزم انقطاع الحركة لكن انقطاع الحركة محال لانها
حافظة للزمان الذى يمتنع عليه العدم مطلقا اى سابقا على
وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله اذ الطلب الحاصل
فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال اى طلب غير الممكن
محال واراد بالحاصل بالفعل ما ينال فى الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال

اصلا وسماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث
وهو ان يكون الطلب لنيل شبه المطلوب ولا يجوز ان يكون شبها
مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبها غير مستقر
اى شبها بعد شبه بحيث ينقضى شبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ
ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت
ان المطلوب حصول مشابهات غير متناهية تحصل بالتدريج
فى اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المطلوب
موجودا متصفا بالفعل بصفات كمال غير متناهية يتحرك
الفلك فيتخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل
ويحصل له بكل وضع شبه بالمطلوب الذى هو بالفعل من كل الوجوه
ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل آخر و
يحفظ كل منها بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو
الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا
ويثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفها على
دوام ما اوجبنا انقطاعه اى هذا الدليل موقوف على دوام
الحركة التى اوجبنا انقطاعها حيث بينا حدوثها وكيفه موقوف
على حصر اقسام الطلب فيما ذكره وهو ممنوع فانا لا نسلم ان طلب
المحسوس لا يكون الا للجذب او للدفع لم لا يجوز ان يكون للمعرفة
او التشبه به او غير ذلك مع المنازعة فى امتناع طلب المحال
وليض لا نسلم ان طلب طبائع الاجزاء المفروضة للفلك
لا يقتضى امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضى ان يكون بقرب
القطبين وبعضها يقتضى ان يكون بقرب المنطقة اذ لم لا يستند

ذلک الی طبائعها لکان ذلک ترجیحا بلا مرجح وما یقی من ان
ذلک الامر یعود الی الفاعل فمدفوع بان نسبة الفاعل
الی الجمیع علی السوآء وعلی هذا الاصل یبتنی کثیر من قواعدهم
ولو سلم فلا نسلم ان عدم وجوب الوضع لطبایع الاجزاء
المفروضة للفلک یستلزم جواز النقلة عنه لجواز ان یلحق جرم
الفلک صورة منوعة مقتضیة لوضع معین لا یفارقه
اصلا فان قلت لا یقدح ذلک فی صحة ما ادعیناه لان
الاجزاء بالنظر الی طباعها لا یکون مقتضیة لذلک الوضع
فیجوز علیها الانتقال عنه قلت یکون تلک الصورة المذکورة
امرا عائقا خارجا عن طبایع الاجزاء فیبطل بناؤه علی هذا
الاحتمال حصر العایق والخارج بعد هذا فی ذی المیل المستقیم
والمرکب نعم یندفع ما قیل من ان عدم وجوب الوضع
لطبایع الاجزاء یستلزم جواز زواله عنها وذلک لا یستلزم
جواز الحرکة علیها اذ یجوز زواله بالحرکة غیرها مما اعتبر الوضع بالنسبة
الیه لان استلزامه لجواز الحرکة علیها بالنظر الی طباعها ظ
لا سترة فیه اذ لو لم یجز الحرکة علیها بالنظر الی طبائعها لکانت
ممتنعة بالنظر الیها وامتناع حرکتها بالنظر الی طبائعها عبارة
عن اقتضاء طبائعها لعدم حرکتها اعنی سکونها ومعناه
وجوب الوضع لطبایع الاجزاء فلو لم یجز الحرکة علیها لزم
ان یجب الوضع بالنظر الی طبائعها هف ولیض فان النصف
من الفلک فوق الافق والنصف الآخر منه تحته فلو فرضنا
ان ما سوی الفلک من العناصر والمرکبات یخلیها الاتغیر ام

فلا شک لان النصف الفوقانی من الفلک لا یقتضی لطبیعة الفو
ولا یابی عن التحتیة وکذا النصف التحتانی منه لا یقتضی طبیعة
التحتیة ولا یابی عن الفوقیة والا لزم اختلاف مقتضیات
طبیعة واحدة بسیطة فبالنظر الی طبیعتها یجوز ان یصیر الفوقانی
تحتانیا والتحتانی فوقانیا وما ذلک الا لجواز الحرکة علیها اذ المفروض
ان ما سوی الفلک لا یتبدل من حالة الی اخری ولو سلم فلا نم
ان الفلکیات لا یقبل الحرکة المستقیمة فیبطل ما بنیتم علیه
من امتناع العائق الخارج من امتناع الخرق والالتیام
والتخلخل والتکاثف وغیر ذلک مما ذکرتم فی الدلیل ولو
سلم فلا نم ان ما یقبل الحرکة القسریة لا بد فیه من مبدا
میل طباعی ولو سلم فلا نم ان العائق عن الحرکة المستدیرة
لا یکون الا ذا میل مستقیم او مرکب لجواز ان یکون العائق
ذا میل مستدیر مساو لها فی القوة مخالف لها فی الجهة ولو سلم
فلا نم انه لما وجد مبدا المیل وعدم العائق لزم وجود المیل
بالفعل لجواز ان یتخلف المیل من وجود المبدا لانتفاء شرطه
کعدم الحالة الملائمة له مثلا ولو سلم فلا نم انه یلزم من عدم
نیل ذات المطلوب او صفته حصول الیاس ولا من نیله
انقطاع الطلب لم لا یجوز ان یدوم الرجاء او یکون ذات
المطلوب او صفته امرا غیر قار یتحفظ نوعه بتعاقب الافراد کما
ذکرتم فی الشبه ولو سلم فلا نم ان ذلک المطلوب المتشبه به
لیس هو الواجب فی حکم والا لم یختلف الحرکات فی الجهات
قلنا یجوز ان یکون ذلک الاختلاف لاختلاف القوابل

في النوع او لاختلاف الكمال المتشبه به في الواجب لحجب الاعتبار
ولو سلم فلا نم ان المطلق الموصوف بصفات كمال غير متناهية
هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع
دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين والآلزم
الممتنع او علل الاقوى بالاضعف دليل آخر على اثبات العقل
تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجده لا يجوز ان يكون
جسما والا لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الا
فلاك والعناصر يحتوي بعضها على بعض لا سبيل الى الاول لان
الحاوي اذا كان علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده
ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما مر فاذا اعتبر وجود الحاوي
في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات
عن وجود ما هو علة له اعني الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد
ثم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان
بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر في نفس الامر ضرورة
انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملو المحوي واذا وجد المحوي في
داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا
ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود محوي
فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي
فيه لشدة تقارن مفهوميهما وتقاربهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين
لا يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز
الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان
الآخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة

وجود

وجود المحوي الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك ضرورة ان
الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون في مرتبة
ممكنا اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا الخلف
المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة
الجسمية للجسم الحاوي لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلثة
المحدد لمكان الجسم المحوي بحيث اذا انتفى الخلاء في داخله كان
مملو المحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله
البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك
المرتبة وجوب الى آخر ما مر من البرهان وكذا ان فرض ان العلة
هي هيولى الحاوي لانها متاخرة عن الصورة لما تقرر عندهم
من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة
الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتاخره
بالذات عنها بمرتبتين وبمثل ذلك تبين ان الصورة
النوعية للجسم الحاوي ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن
ان يكون شيء منها علة موجدة للمحوي وكذا لا سبيل الى الثاني
لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان
يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار
على ما هو مثله مع زيادة والوهم ولا يذهب الى تعليل الاشرف
والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثل ذلك
تبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصور والاعراض
وغيرها علة للحاوي فاستبان ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون
جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما

الواجب او العقل والاول مح لما مر فتعين الثاني وهو المطلـ
وقوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل
المذكور تقريره انا لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان
ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه
بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان
المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والآخر بالغير لامكن
ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات
ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن
ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما تحقق
الانفكاك لكن احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير
لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافي الآخر اعني وجوب
عدم الخلاء بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان
الخلاء ليس بممتنع بالذات وانما اقمنا دليلا على المنع حتى
صار معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلاء بالذات لانها
قد برهن عليها فيما سبق فان اردتم بقولكم وجوب عدم
الخلاء لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا لغيره انه
ينافي كونه واجبا لغيره الذي هو الحاوي فمسلم لان وجوب
المحوي بالحاوي ان لا يمكن عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي
ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر
مم فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم
انه ينافي كونه واجبا لغيره مطلقا فلا نم المنافاة بينهما فان
وجوب المحوي بعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان لا يكون عدم

الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان
يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك
المرتبة امكان الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك
المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان
الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا اولا
يرى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن هناك
خلاء هو ممتنع اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا
فرض حاو ليس في داخله محوي كان المكان الذي هو سطحه الباطن
او البعد الموجود او المفروض في داخله خاليا عن الشاغل
وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم
المحض اذا لم يكن محصورا بشيء فليس بممتنع كما سلف فظهر
ان امكان الخلاء ليس لازما لوجوب المحوي بغير الحاوي فلا
يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب
المحوي بغير الحاوي فجاز ان يكون المحوي معلولا بعلة اخرى
غير الحاوي وقولكم المتلازمان لا يتخالفان في الوجوب بالذات
مم قولكم في بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن
ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع
الآخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك
لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الآخر كامتناع
الانفكاك بين ذات الواجب تع ومعلوله الاول
الا يرى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز
الانفكاك عن الواجب وانما كان يقتضيه ان لو امكن

ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب
المعلول مرتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي امكان
ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع
اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول
لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم
آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني
فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والآخر مستحيلا بل
لا نم الملازمة بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما ذكرناه
في الشق المذكور اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي معا فان
احد المتلازمين اعني عدم الخلاء متحقق مع انتفاء اللازم
الآخر اعني وجود المحوي هذا وقد يجاب عن الاستدلال بانا نمنع
الملازمة بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده و
بين وجود المحوي في داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس
علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين فان المحوي المعين وان استلزم
عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق
التلازم بينهما ولئن سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين
يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا آنفا انه يجوز ان
يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والآخر واجبا بالغير
ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب
ذلك الغير نعم يجب ان يكونا بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان
وجب وجود الآخر في ذلك الزمان البتة وان كان متأخرا
عنه في الرتبة واما انه ان وجب احدهما في مرتبة وجب الآخر في

النور المذكورة

تلك المرتبة

تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة مستدركة في البرهان
اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب
فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي
يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملء مقعر الحاوي
واذا لم يجب ملء مقعره لم يجب عدم الخلاء بالضرورة وللقائل ان يقول
ان اراد بقوله فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه
لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك مم وان اراد انه لم يجب
في تلك المرتبة وجود المحوي فذلك مسلم لكن لا يجديه لانه لا يترتب
عليه عدم وجوب عدم الخلاء لما عرفت آنفا من ان المتلازمين
لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان
الهيولى متأخرة عن الصورة قولكم هي شريكة لعلة الهيولى قلنا لو
سلم فتنوعها لا تشخصها وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها في
مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي
لانه ربما كان المحوي اكثر ثخانة بحيث يزيد على الحاوي بحسب
المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه
قطرا على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها في المقامات
البرهانية دليل آخر على اثبات العقول تقريره ان موجد الكل
الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن لا
يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط
في صدق التاثير على المقارن الوضع والجسم قبل الايجاد لا
وجود له ولا لاجزائه فضلا عن ان يكون له وضع بالنسبة الى موجده
فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله فهو اما الواجب

ولا يمكن ان يقال الوهم ... مثل هذا الحاوي ... مثل هذا المحوي

او العقل للسبيل الى الاول فتعين الثانى وهو المطلوب فان قيل
علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون
علة للجزء الاخير واجتماعه مع الآخر كما صرح به الشيخ فى الاشارات
وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية
ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المفارق فيوجد هو فى تلك
المادة صورة جسمية اخرى يكون جزء اخير الجسم الذى هو اثر
ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشىء مادة موجودة كان
وضع مادته بالقياس الى المؤثر مصححا لايجاده ذلك الشىء فى تلك
المادة والا لزم ان لا يوثر ذو وضع فى ذى وضع اصلا اذ لا وضع
له قبل وجوده وهو باطل قطعا قلنا الكلام ههنا فى العلة الفاعلية
المستقلة بالتاثير على معنى انها لا يشاركها فى الفاعلية غيرها ولا
شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد
من جزئيه والا لكان فاعل الجزء الآخر مشاركا له اذا الكلام
فى المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب
ان اشتراط الوضع فى تاثير المفارق لم يثبت وقد يتكلم
عليه ولنا بعض افعال النفس لا يتوقف على آلات الجسمانية
فلا يشترط الوضع فى تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها
للجسم من ذلك القبيل دليل آخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون
عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره
فيلزم تقدم الشىء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به
فظ واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم
اما الجسم الاول فيتقدم بمراتب واما اذا مادة او صورة فلان

كان ح

لم يكن ذلك الجسم الاول

كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى
حتى يكون موجدة للجسم الاول اذ لو لم يوجد الاخرى واوجد
الجسم الآخر الذى هو اثره اقل الاجسام لتأخره عن الجسم الذى
احديها جزء منه وقد تقرر عندهم ان ليس احديهما علة للاخرى
والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الآخر
فى غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى
حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن المادة فى ذاته
دون فعله يسمى نفسا وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد
بل مادى كالنفس النباتية التى هى مبدأ الافاعيل من التغذية و
التنمية والتوليد والنفس الحيوانية التى هى مبدأ الحس والحركة
الارادية ويجعل النفس الارضية اسما لهما وللنفس الناطقة الانسانية
فيعرفون بانها كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة و
المراد بالكمال ما يكمل به النوع فى ذاته ويسمى كمالا اول كهيئة السيف
للحديد او فى صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما ينبغى للنوع من
العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات
الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع فى نفسه كتوابع الكمال الاول
المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة
على تحصيل الانواع فى ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمالات
الاولى للمجردات وقولهم طبيعى يخرج صور الاجسام الصناعية
كهيئة السيف والسرير والكرسى وغيرها وقولهم آلى يخرج صور
العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات
وقولهم ذى حيوة بالقوة وارادوا به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر

[illegible]

عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة
لا ما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج عن
التعريف النفوس الحيوانية والانسانية بل يخرج النفس السماوية على
راي من يقول ان النفس انما هي للفلك الكل وان ما فيه من الافلاك
الجزئية بمنزلة الآلات فيكون حيا آليا لان ما يصدر عنه من التعقلات
والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما وبالفعل لا
كافاعيل النباتات والحيوانات من التغذية والتنمية وتوليد
المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها
ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على راي من يقول ان لكل
فلك نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد
ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء
ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية
والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال
الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة اولا فان اريد
جميعها خرج النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها
دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر
البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء
واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة
عن التعريف بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بدون آلة تتوسط
بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان قيد ذي حيوة بالقوة
لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي الى آخره
شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق

النفس

النفس عليها بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثاني
باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولها رسم واحد اذ لو اقتصر
على مبدأ فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط
القصد والارادة خرجت النفس النباتية واذا اعتبر اختلاف
الافعال خرجت الفلكية فلذا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح
وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف الآلات الافعال ح
لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل
ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء فانه معنى شامل
لها صالح لتعريفها به على المذهبين لان فعل النفس السماوية كبعض
ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على راي
وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحد
من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل
النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي يتغذى وينمو ويتولد
فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول
لجسم طبيعي يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا يدرك الكليات
والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي يعقل الكليات ويستنبط
بالرأي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمتين
واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما او خصوصا ليس تعريفا لها
من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي
هي نفس له اذ لفظة النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة
فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف البناء من
حيث انه بان وان لم يؤخذ في حده من حيث انه انسان ولما

كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي
مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع تعالى بالاتفاق من صفاته
العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه
فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال النفس
الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد
متحدة بالمهية في الافراد الانسانية حادثة لا تفنى بفناء البدن ولا
تنتقل في الابدان وله تعقل بالذات واحساس بالالات وتشارك
النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى
الادراك الظاهر والباطن واستدل على تغاير النفس للمزاج دفعا لما
توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي ينتفي بتلاشي البدن
بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج
واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما تجبر على الاجتماع و
التاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف
الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى
هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور قيل ان كانت
تستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم
ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس
التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان
النفس الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز
من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة
لصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا وتكون تلك
القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصور المعدنية ثم ان

المني لما وقع في الرحم بزائدة كمالاتها بحسب استعدادات يكتسبها
هناك الى ان يستعد لقبول نفس تصدر عنها مع حفظ المادة الافاعيل
النباتية فيجذب غذاء ويضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن
الى ان يستعد لقبول نفس تصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية
ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة تصدر عنها جميع ما تقدم
مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكر
ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين
ويتوقف عليه الصورة الحافظة الى فقد التركيب وان المزاج الحاصل
له في الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على تلك الصورة
ويتوقف عليه الصورة الفاعلية للافعال النباتية وان المزاج
الحاصل بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس
نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلية لافعال الحيوان الى ان
المزاج الحاصل بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة
التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة
التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل
فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج
بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم الدور اقول ان من يزعم ان
النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من
الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير
مبدا الاثار تنسبونها انتم الى النفس وتثبتونها امرا آخر وراء
المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر
سابق عليه وهو يجبر الاضداد المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع

بل نفس الام لان تلك الاستعدادات مستندة الى الامور المستندة اليها

والتاليف الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج
السابق بنفس حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك
ايضا جائز غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة
عليها تعد المادة لفيضان اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك
الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا
ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يأباها بان يقتضي السكون
كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى
موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين
واليه اشار بقوله وللممانعة في الاقتضاء واعترض عليه بان
المانع للنفس في الحركة الى جهتها هو اجزاء البدن فانها لثقلها
يميل الى السفل فتمنع النفس عن الحركة على وجه الارض وعن الصعود
الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة
له فيه منها الثالث ان النفس تبقى مع بطلان المزاج فان
زيدا مثلا له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه
الى سن الشباب ولا شك ان نفسه الباقية غير الفانية واليه اشار بقوله
ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر وقد يستدل بوجه آخر وهو
انه لو كان مبدأ الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك
باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت كيفية
شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة
له انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد
ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة
لما يقع الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو

عن

عن تصوره والتصديق بثبوتها له في جميع حالاته وينبه على ذلك
بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة
لم يشك في انه مدرك لذاته مثبت اياها وكذا اذا تعطل حواسه
الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب ذاته عن ذاته ولا يلزم
من تعقل النائم والسكران ذاتيهما في حالة النوم والسكر ان
يبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال العارض ويغفل عن
بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس نظير ذلك بتعقل
بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج
على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس اعضاؤه معلقا
في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فيه فانه في هذه الحالة يغفل عن
ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا
تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى
والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته واثبتها فلا يكون ذاته شيئا
منها ورد في ذلك بان ذات الانسان عندنا هي اجزاؤه
الاصلية الجسمانية التي هي اجزاء لبدنه ولا نسلم انه يغفل عنها بل
انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى الحالة فيها
اقول فيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما
بانها ماهي لا نقول يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يمتاز به عما عدا
من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها لكن مع
انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز عما عداها ومغايرة لما يقع المشار
يريد ان يبين مغايرة النفس للجسمية الممتدة في الجهات بانها
مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشارك فيها غيره

اقول فيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى
الكلام ان نفس كل واحد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك
مما لا يشتبه على من له ادنى تميز فكيف يمكن ان يسبله ويدون و
ان اراد الجسم المتشخص فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع التركة فيه
ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها لجميع ما ذكر
اعنى المزاج والبدن واجزاؤه وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع
بانها متبدلة اما المزاج فانه قد يصير احر مما كان وابرد منه وكذا
ارطب وايبس واما البدن واعضاؤه والجسمية فانها تنمو
وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس باقية بحالها
من اول العمر الى آخره كما نحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل
واعترض عليه بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واعراضها دون
الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان و
النبات فان ذات الفرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل المحسوس
منه وهو دائما في التبدل بالتحلل والاغتذاء بل بالنمو والذبول
مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته ولعل السر في ذلك
ان ذاته عبارة عن بعض ما ثبت هذه من هيكله مع مشخصات
يعجز العقل عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا
يتبدل ولا يتغير في مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها
كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا تتبدل من
اول العمر الى آخره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر
مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست متحيزة لا بالذات ولا با
لتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه

فقد

[illegible]

فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزء منه
ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين
انها ليست المزاج ولا القوى والحواس تبين انها ليست جسمانية
ايضا فقد علم ما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره اجيب بانه
ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال
فيه غير الاعراض المذكورة لتجرد عارضها يعني ان عارض النفس
الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان
يكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها ايضا مجردة بيان الاول
ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات
التي يتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم
يكن مجردا لكان مخصوصا بعوارض مادية من مقدار معين واين
معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون مطابقا
لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني
لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع
المعين يوجب اختصاص الحال به واعترض عليه بانا لا نسلم
ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون
العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة
فيها بل في مجرد آخر فتلحظها النفس من هناك كما تدرك النفس
من الجزئيات في الالهام لجواز ان يكون العلم مجرد انكشاف
من غير ان ترتسم صورة شيء في شيء واصلا سلمناه لكن جاز
ان لا تكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام المهية بل تكون
كنقش الفرس على الجدار وح لا تكون هذه الصورة مجردة بل المجرد

لزا النفس الناطقة التي هي موصوفة للصورة العقلية لو لم تكن مجردة لكانت الصورة العقلية الحالة فيها غير مجردة

[illegible]

ماله هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض
المادية ان لايكون ذوا الصورة مجردا عنها سلمناه ولكن لانم ان
اتصاف النفس الناطقة بهذه العوارض تقتضي اتصاف ماتحل فيها
بها فان اتصاف المحل بصفة لايوجب اتصاف ماحل فيه بها الا
يرى ان الجسم متصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف
به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض
من قبل محلها لاينافي تجردها عنها بحسب ذاتها قيل السوال الاول لان
يندفع بان اثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق اقول و انت خبير
بان الموجود الذهني على ماحققناه ليس بارتسام الصورة في الذهن
وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم انقسامها دليل آخر
على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شي
من الماديات بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل
البسائط التي لاتنقسم فمحلها الذي هو عاقل لها اعني النفس
الناطقة لاينقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة
انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل
النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما
فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان
كل كثرة وان كانت غير متناهية لابد فيها من واحد بالفعل لانه
مبداها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه قيل لعل ذلك الواحد بالفعل
منقسم بالقوة واجيب بانه لايجوز ان ينقسم بالقوة الى اجزاء
مخالفة بالمهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء
متشابهة في المهية فتكون العقلية متشابهة لاجزائها في تمام المهية

ولاشك ان كل واحد من الاجزاء تلك حاصل في العقل كحصول الكل
وان حصول المهية يتحقق بحصول واحد منها اذ لامعنى لتعقل
الشيء الا حصول مهية الجزء ففي الواحد كفاية عن الاجزاء الآخر
في المعقولية فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان
فلاتكون مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو
ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة
وعن عوارضها والالم تكن مشتركة بينها واما ان يجب تجردها
عن جميع العوارض المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم
او ماحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لانم ان العلم بطريق
الارتسام ولو سلم فلانم مساواة الصورة للمعلوم في تمام المهية
اقول ولو سلم فلانم مساواتها في الانقسام وعدمه لانه من لوازم
الوجود الخارجي وليس من لوازم المهية حتى يلزم من التساوي في المهية
التساوي فيه ولو سلم فلانم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال
فيه وقد مر الكلام فيه بما لامزيد عليه وايضا لانم ان كل مادي
منقسم فان النقطة مادية وغير منقسمة اقول فان قيل دليلهم
مقلوب عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء
من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل الماهيات
المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا
انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام
الى الاجزاء المقدارية ولانم ان الماهيات المركبة التي تعقلها
النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها على مالانهاية المقارنات يعني
ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق

ان افعال الماديات متناهية واجيب بان التعقل عبارة عن
قبول النفس للصور العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات
الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية
المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اقول لو سلم انه فعل
قولكم النفس تقوى على معقولات غير متناهية ان اردتم به
انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل آخر بعده فالقوى
الجسمانية ايضا كذلك فان القوى الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور
الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور آخر بعده وان عنيتم به
انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فنمنع ذلك الآن
تريدوا انها تتصور مفهوما كليا وتلاحظ افراده الغير المتناهية
في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على ذلك
قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول وايضا
فان النفس تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني
ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانه انما تعقل بتوسط
آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته وآلته وادراكاته واجيب
عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها او
ادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات
والحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا يعني ان النفس
غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه لا يحصل العارض
للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل محلا لها منقطعا اي لا يحصل
العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منقطعا اي حاصلة
في وقت دون وقت لا دائما والى حاصل ان النفس الناطقة تعقلها

لبدنها

ان المدرك الجسماني لا يعقل ذاته ... والمرئيات لا ... [illegible]
الجسمانية لان ... الباصرة مثلا قوة موجودة في ... العصبي المجوفتين ... [illegible]
لما ... [illegible] ... فيكون الجسم آلة لها م ر

... [illegible] ... النفس ... [illegible]
... غير حالة والعلم ... الجسم م ر

لبدنها وكذا لكل عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت فلو
كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير متعقل
له اصلا وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها
او لا بل يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك
الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم المعلول
عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان حصول صورة
اخرى مماثلة لمحلها يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول
يرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها
ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على
امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان
كان الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك
الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان
متماثلتان وكذا ان كان المتعقل هو مادة الجسم الذي هو محلها
لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان
يحل فيها صورتان متساويتان في تمام الماهية فان قيل الكلام المتعلق بالموضوع
الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل
الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم
في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية والنوعية
كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان
او نوعيتان متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية قلنا لا نسلم
من حلول شيء في آخر حلوله في محل ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو
الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا آخر ولا ينعت

... [illegible] ... حلول الصورة التي ... [illegible]
... الصورة العقلية ... [illegible] ... الناطقة ...
... يلزم اجتماع المثلين م ر

محله كالسرعة التي له في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة
توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين
انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق
لان احد الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها
بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزتان
من وجه اخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي
والاخرى موجودة بوجود عقلي وما يقال من ان حلول احد المثلين في
الاخر مع حلولهما في محل واحد لا تمايز به ايضا لا يجب الميتة ولوازمها
ولا يجب العوارض لتساوي نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض
الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الحال مقارنة احد الحالين
للاخر وهذا القدر كاف في التمايز ومبنى هذا الوجه ايضا على ان
العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل
لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة
منها بشيء اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس
معلوم لها ولا يدوم استحضارها ايانا واجيب بان صفات
النفس ولوازمها تنقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة
الى شيء مغاير لها لكونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى
شيء مغاير لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع
والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها و
ليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط
عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من
القسم الاول لزم ان تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم

علوم غير متناهية اقول ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول
لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير
ذاتها فلا يلزم تعقلها بقوة شيء وهو ان ادراكها لذاتها وان كان
غير ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات
بالمقايسة اليه ايضا تكون مدركة دائما لتحقق الحضور والغرض
انه كاف في الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم ليس
امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة
اخرى مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس
فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم
يتوقف على حصول صورة اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا
فيلزم المحذور ورد بانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير
من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والتمني و
والعلم والشجاعة وغيرها ولا استلزام استغناء العارض الا
استغناء المعروض يعني ان عارض النفس الناطقة اي القوة
العقلية تكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض
يستلزم استغناء الملزوم المعروض لان احتياج المعروض
الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه
الاول بعينه ولانتفاء التبعية يعني ان النفس الناطقة غير
منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف
والكلال لانها انما تعقل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها
ولا تعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال
الشرط يقتضي اختلال المشروط كما يرى في قوتي الحس والحركة

الى آلتين في البدن فانهما تضعفان لضعف البدن والنفس
الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال لان الانسان
في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة البدنية
في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في آخر سن
الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختل قوة التعقل
باختلال الآلة فيكون حالة في الجسم قلنا اختلال العقل
باختلال الآلة لا يدل على ان العاقل حال في الجسم عامل بها
بالآلة اذ جاز ان يمنعه في آخر العمر تعقله الذي هو بذاته اشتغاله
بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد
التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بآلة
بدنية ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف
الة عليه البدن وكان ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة
عنده وبسبب التمرن والادمان وايضا فان المدمنين على
فعل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء
وفي آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذا على
القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به
فتعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان
الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك تقوى
القوة العاقلة لحصول الضد دليل آخر على ان النفس ليست
قوة جسمانية تقريره ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل
وتضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية
ان قوته ونشهد به التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة بل نقول

والاعتياد فان جودة ... لم يكن بحسب القوة ... فقد ... يكون بحسب التمرن م

ربما يبلغ وهن القوة حدا تعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر
في قرص الشمس بالاستقصاء لا تدرك النور الضعيف والسامعة
بعد استماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف و
الشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وهكذا
حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن
والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا تصدر
عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كما نشاهد في محل الجواهر
عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون عند قاهر
يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان
كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر
التي بها تألف موضوعات تلك القوى منها فتكون تلك الطبائع
مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقادم
والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة
ضد ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار
المؤدية الى العلوم بل تقوى بذلك لازدياد كمالاتها وانما قلنا
قد لا تكل النفس ولم نقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كان
تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية فقد تضعف عن التعقل
لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف
اما التجربة فلما قال الامام جاز ان تكون العاقلة مخالفة بالنوع
لسائر القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد اختصاص بعضها
بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى
الجسمانية لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها ودخولها

جواب سؤال مقدر تقريره ان الانفعال اذا كان مقتضى طبيعة القوة فينبغي ان لا ينفعل الا ان الشيء لا يتاثر عما تقتضي طبيعته ٣

تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه
الى ان النفس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات
والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المص
وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالمهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة
تحت كل نوع افراد متحدة بالمهية قيل يشبه ان يكون قوله عليه السلام
الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام
الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ايتلف وما تناكر منها
اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار
عندي واما المختلف ان يكون كل فرد منها مخالفا بالمهية لسائر الافراد
حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج
المص على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد
وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالمهية يمتنع ان
ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد
لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه في حدها حدا للحقيقة
الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك
يكون للحقيقة الجنسية ايضا وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال
بما هو عن الافراد واي طائفة تفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج في ذلك الى
ضم مميز جوهري بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضا
عاما للانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها
اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها في المهية تقرير الحجة انها
مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن
والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان

فقد يكون

قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي
غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا يتبدل المزاج وهذه العوارض
تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد
ذلك وهو باق على خلقة النفس وبلادته وذكائه فلو كان ذلك
بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد يتبدل هذه العوارض
ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف ايقاعه في المحارب و
الثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال ودوام
عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم وداوم عليه تصير حليما
مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج
لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد شخصين متقاربين في المزاج بين ح
غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة و
القسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة
الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجة
كالتعلم من المعلم ومشاهدة من الابوين والاصحاب والاخوان
اذ قد يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجة كلها للعفة
مثلا مع كونه مايلا بالجبلة الى الفجور وبالعكس ... وقد يكون
الابوان في غاية الخسة والرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة
وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق ليس
مستندا الى اختلاف الآلات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب
الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفة و
تقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع
على تفاصيلها مثل ما زعمه الاحكاميون من الاوضاع الفلكية

او يكون لتركيب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية
والخارجية على وجوه مختلفة والى حد شتى فلما يقع الاتفاق فيها
واذا وقع الاتفاق على الندرة بتبع التوافق في تلك العوارض
ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس
وضدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظ
على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او
بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى
ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب
افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المصنف الاول ولذا
قال وهو ظ على قولنا اى حدوث النفس ظ على قول المليين
لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رأيهم واثر المختار لا يكون
قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية
لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت
او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة
فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول
لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها او لا يلزم ان
تكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالجبن و
البخل بعينه نفس من اتصف بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع
الضدين وهو الامر الاول واما ان يتكثر ولا يمكن ذلك الا بان
تبطل النفس الاول الواحد وتحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان
ما ثبت اعني النفس الاول وهو الامر الثاني وذلك باطل لما عرفت
من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس

وانما قلنا

وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان
التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول الكثير
والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق ومادة
النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية
حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان
الحادثة والهالكة وتعلقها في الازل بالابدان لا يتصور الا با
نتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسنبين بطلانه ولا
سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا يكون متحدة
بالنوع لما تقرر ان ما ليس له مادة يكون نوعه منحصرا في شخصه لما
سبق من ان الاتحاد بالمهية والتكثر بالافراد انما يمكن فيما له مادة وتمام
الكلام بما ترى انتفاء والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات قد عرفت
ترتيبها في محل بيانها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف
على بيان حدوث النفس فيلزم الدور وهي مع البدن على
التساوي اى عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما
على الآخر لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك
معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما
على سبيل الاجتماع فبالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال من بدن
الى آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان تجتمع فيه نفسان
منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف
على حصول الاستعداد في القابل فيجب حدوث النفس لما تقرر
من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه
على كون المبدأ موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس فيلزم الدور

وقد مر انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث
النفس فيلزم الدور لنقض الحصار شرط حدوث النفس في حدوث استعداد
البدن ثم لجواز ان يكون مشروطا لنقض بان لا يصادف الاستعداد
البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كمال ذلك
الاستعداد فلا تحدث نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد
يستدل بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما
ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن
آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم
والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم بط قطعا واعترض
بان التذكر انما يلزم ان لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا
والاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا
وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر
لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان
الحادثة قط والتالي بط بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام
فتهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة وبيان
الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما
ان يتعلق بالبدن الحادث احد نفسي الهالكين فقط فيلزم
تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان
وان لم يكن هناك الا نفس واحدة لو كانت متعلقة بكلا البدنين
الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والكل
ظاهر البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق
ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما

بعد حين

بعد حين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل
بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة
على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم
بالجهالات لا شغل ويرد على الوجوه الثلثة انها انما تدل على
ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انساني
ولا يدل على انها لا تنتقل الى بدن حيوان آخر من البهائم والسباع
وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات
وسماه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه آخر وسماه رسخا ولا الى جرم سماوي
على ما يراه بعض ولا تفنى بفنائه اتفق القائلون بمغايرة النفس الفلاسفة
للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص
من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث
لا تفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو فنيت
لكان لها محل يقوم به امكان فنائها ولا بد ان يكون ذلك
المحل موجودا الآن لانا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر
عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له
من محل موجود وح ان يكون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين
القوام له او لامكان فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة ان
يكون الشيء مستعد الحصول مباينة له او لفساده عنه ولو جاز ذلك
لجاز ان يكون الجسم مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الآن بينه
له ولعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق
القوام به اي مستعد الوجود له ومحلا لامكان فساده اي
مستعد العدم عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد فيه وهو

تهيؤه لحصول السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه
وكذا محل الامكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما
امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان
فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد النفس مغاير
لها وليس بمباين لها فاما محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزام
بقاء الحال مع فساد المحل ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس ذا مادة
تقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن
لانا فرضناه قد فسد فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء انه ظ
النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها لا تفنى مطلقا
قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة
بالبدن مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية
فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن
هذه الجهة جاز ان يكون محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على البدن
معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد
وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو
محل الاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها
في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها
اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها
فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة
في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها
ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد
تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا

جاز ان يكون

جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون
مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة له فيكون البدن محلا
لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة
اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف
انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا
الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد
ل م لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد آخر وقد تبين امتناع
قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان
عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا للامكان الثاني مع
انه محل للامكان الاول ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في مبحث ان
كل حادث مادي ولا تصير مبدأ صورة الا آخر والا بطل ما اصلناه
من التعادل ذهب بعضهم الى ان النفس الناطقة تفيض منها صورة
نوعية انسانية على البدن فتكون آلة لتصرفها في البدن واجزائه
وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت
ببدن وفاضت منها صورة نوعية عليه لا تفيض منها صورة نوعية
لبدن آخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان
على عدد النفوس فلا يتساويان وقد بينا انهما متساويان وتعقل
بذاتها وتدرك بالآلات يعني ان النفس الناطقة تدرك
الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل ترتسم صورها في ذات
النفس وتدرك الجزئيات بآلاتها اي بان ترتسم صورها في الآلات
للحواس لا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس
واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس

فيه بحث [illegible] الذي اورده
السيد المحقق قدس سره وتحصل الكلام ان الشارح [illegible]
على تخصيص الادراك بالجزئيات وحاصل كلامه قدس سره
انه لا حاجة الى توجيه كلام المصنف الى ارتكاب اصطلاح جديد
او مقابلة الخاص للعام قرينة على ان المراد [illegible] الخاص
والشارح استعمل الادراك في [illegible]
م ح

واختاره المصـ وعند بعض الحواس والدليل على ان مدرك الجميع
هو النفس انا الحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان
يدركهما فالمدرك منا الان لجميع الادراكات شيء واحد
والمدرك للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات
ايضا اياها واما ان صور الكليات ترتسم في النفس دون قواها
الجسمانية وصور الجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول
في مبحث تجرد النفس وبين الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا
من غير استناد يعني نتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع
الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على
يساره على هذا الشكل  من غير استناد
اي من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان نرى هذا الشكل
في الخارج بل تخيل محض اخترعنا وتميز بين جناحيه المختلفين في الوضع
وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كا
المقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض ت ويهما في جميع الوجوه
بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا هو المحل الخارجي لان
المفروض انه لم يوجد في الخارج فتعين ان يكون المحل الادراكي لذلك
والمجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية واعترض
عليه بان هذا انما يتم بالمتخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات
التي هي معان جزئية حتى لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات
لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة في ذلك واللازم باطل
بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك الذي
هو بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة

كادراك النفس ذاتها فلا تفتقر الى توسط آلة وقد يجاب بانهم صرحوا
بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالآلة واما ادراك
الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيه الى الآلات
الجسمانية وللنفس قوى تشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية
والمولدة واخرى اختص بها تحصل الادراك اما الجزئي او الكلي
يعني ان للنفس الناطقة قوى تشارك بها الحيوان العجم والنبات
وقوى اخرى اختص بها تحصل الادراك الجزئي وهي قوى تشارك
بها الحيوانات العجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة
والخمس الباطنة وهذه القوى العشرة تحصل بها ادراك الجزئي
ولها قوة اخرى اخص من الاوليين لانها تختص بالانسان
وهي قوة تحصل بها الادراك الكلي اما القوى التي تشارك فيها
النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلثة اثنتان لاجل الشخص
وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه
القوى الثلث تسمى نباتية لا لاختصاص النبات بها بل لانحصار
قواه فيها وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء
الى مثل المغتذي ويتم فعلها بافعال جزئية تنشر احدها تحصيل
جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من ما يتحلل سديدي
الفعل تشبيه بالعضو وقد يختل به كما يقع في علة تسمى الطروقيا وهو
عدم الغذاء والثاني الالزاق وقد يختل به كما في البرص والبهق
فان جوهر البدن والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير موجود
فهذه الافعال الثلثة لا بد وان يكون لقوى ثلث لكن القوة
الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى المجموعة او تستخدم كل واحدة منها

بقاء

كالاستسقاء ... بالعضو المغتذي ...

النمو الغاذية

والقوة النامية مجموع تلك القوى الثلث والقوة التي يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية وهي واحدة بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء ويختلف بالنوع اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه القوة الاخرى واما النامية فهي التي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذي فتزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية بان تزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد عن المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وبقولنا بنسبة طبيعية يخرج الورم فانه ليس على نسبة طبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان باعتبارين كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انها عبارة عن ثلث قوى احديها ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيهما ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى مغيرة الاولى لان المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على احدى القوى الثلث من القوة الغاذية ايضا لوجود معنى التغير فيهما فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما

والسمين م

وحد تمام

يكون

يكون حال كون المني في الرحم بسيطا وفي ذلك فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة تهب لها صورها التي هي لها وانما لم يذكر المصنف القوة المصورة لانه سيبطلها وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء ممتنع لان البدن انما يكون تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتخطيط ولا بد من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول ويلزمها لا محالة ان يحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس بدن الانسان استحال بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوى من شانها ان يحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن لتخلفت بذلك بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان لا بالتولد مما يندر وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما يعده مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المنفصلة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص ويخدم للغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا

[illegible]

متصوديتين فيه بذاتيهما لكن لما لم يكن ذلك الا بتحصيل الغذاء
النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع
فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها
ليس مقصودا لذاته بل لتتميم فعل تينك القوتين وانما قال تخدم
للغاذية ولم يقل تخدم للغاذية والنامية لما ان الغاذية ايضا
تخدم النامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة
فلان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه
لا محالة اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان
يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء الت فلا ووجودها في بعض الا
عضاء معلوم بالحس فان المتنكس اذا اشتد حاجته الى الغذاء
يجده ينجذب فيه الى المعدة من غير ارادته بل مع ارادة امساكه
في فمه وايضا فان الحلو يخرج بالقي بعد غيره وان تناوله اولا وما
ذلك الا لجذب المعدة للذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت
خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع يحس الانسان وقت
الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان
الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي وا
والاستحالة حركة وكل حركة ففي زمان فلا بد من حفظه زمانا في
مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب سيال
يستحيل ان يتوقف بنفسه زمانا فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف
وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس
فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما تناول
الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل

من ذلك الغذاء شئ وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحامل تحت
السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يتسع ان يدخل
فيها طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها
مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون لما هو
متقارب الاستعداد للصورة العضوية وانما يكون ذلك
بعد فعل القوة التي تجعله متقارب الاستعداد وتلك هي
القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان
الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اي الغليظ
اما لمخالطة المشروب في ذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما
في جوارح الصيد وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ
ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل
ما لا تفعل المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها
في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب
لطائفه بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت
في العروق المتصغرة المتضائلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد
بحيث يلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما
ثانيا فيخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط
ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في العروق
وابتداؤه من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من
حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حين ما يترشح الدم
من فوهات العروق واما الى الدافعة فلانه ليس الغذاء يصير
بتمامه جزءا من المغتذي بل يفضل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد

من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل تنخره ويفسد فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها ظاهر عند الحس في حال التبرز والقئ وارافة البول وقد يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كما للمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذى به خاصة والنمو غير التسمن لما مر انفا وقد يوجد احدهما بدون الاخر اما النمو بدون التسمن كما في الصبي المهزول واما عكسه فكما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال التسمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما تستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المونقة والالوان المختلفة وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام وقد بلغ المدون منها كما علم

في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة الاف مع ان ما لم يعلم اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوة التي تسمونها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان تصدر الا عن حكيم خبير قدير هذا كلامهم في القوى النباتية اقول والاعتراض عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول بالاختيار فيجوز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه تعالى ابتداء او اذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قواعد علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت من خلط المتاخرين الحكمة باصول الدين من وجوه الاول انا لا نم ان الغاذية قوى ثلث قولكم فعلها انما يتم بافعال جزئية ثلثة قلنا نسلم لكن تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد والالصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس والمسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة تبتدئ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم

صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة
وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية
وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصل
بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله ياخذ استعداد المادة للصورة
الدموية في الانتقاص وياخذ استعدادها للصورة العضوية
في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي
المادة الى حيث تبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية فتحدث
الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى
والحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل
القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة
واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت
كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان
الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة
في الكيفية فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه
آنفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة
هي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا
بتلك القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة
للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة
للصورة الدموية الثالث انا لا نم ان النامية غير الغاذية
لم لا يجوز ان تكون هناك قوة واحدة تختلف احوالها بالقوة
والضعف فتحصل بها من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء
الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم يتطرق

[Margin, written slantwise: الغذاء ... صورة ... لا يجب ان ... الكيفية ... الهاضمة ... المحصل ... قوة واحدة ... تحدث فانه ... المادة للصورة العضوية وتحصيل تلك الصورة بقوة ... واحدة ... [illegible] ... اختلفت ... العضو والنوع [illegible]]

اليها شيء من الضعف فتحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب
من الاربعين ثم يتزايد ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل
وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين
او في الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نم ان
المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني الهاضمة لها (نامنهما)
فانها تفعل ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يقال ان في
الثدي اللبن ولا يق ان في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة
غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثدي الخامس انه لا حاجة (النديين)
لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى قولكم في اثباتها ان المني متشابه
الاجزاء فلولا ان هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية
لكان فعل المصورة في بعضه صورة العصب وفي بعضه صورة
العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف
الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج من كل البدن
فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع
الاجزاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقائقها باختلاف (الاعضاء)
الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول ذلك وارد عليكم في القوة
المغيرة ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه
للعظمية دون آخر ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد
يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم
كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة
وغيرهما قوى للنفس وآلات لها والنفس حادثة لها بعد حدوث
المزاج وتمام صور الاجزاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة (الاعضاء)

قول لحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو
بطل فمدفوع بان ذلك انما يرد لو حصلت المصورة من قوى النفس الناطقة
للمولود واما لو حصلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى نفس المولود النباتية
المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المص في شرح الاشارات للنفس
ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز
منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها
اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير تلك القوة مبدأ وتلك
القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني
يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب
الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها ويكامل المادة بتربيتها اياها
فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل
وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم
الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ويتم البدن ويتكامل
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم
النطق وتبقى مدبرة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك الجزئي فمنه
اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند الملامسة
بحكم الاستقراء قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا
هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى
ح ههنا كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة
وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان تكون الطليعة

جاسوس

الالي

الالي وهو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان تكون قبل الطلايع
التي تدل على امور يتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن
الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي يستبقي الحيوة من
المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على
الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها يعين على ان الهواء
المحيط بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب
ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال
والكلية لئلا يتاذى بما يلاقيها من الحادة اللذاع فان الكبد مولد
للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لمائيته اللذع وكالريه
فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها روح قلب
اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست لتالمت بالضغط
والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات واثبتها بعضهم في الفلكيات
زعما منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية
فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما يكون لجذب الملائم ودفع
المنافر فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا
مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز
ان يوجد لغرض اخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك واجيب بمنع
كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة
للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل والنار
بالعكس فذلك يدل على شعورهما بالملائم والمنافر ففي غاية الضعف
وفي تعدده ووحدته نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة بها يدرك
جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب

يستدل

الخمس للادراكات فيستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من
المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مهده من تكثير القوى
من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ان الملموسات
مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد
بينها فاثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة
والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة
بين الصلابة واللين ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز
ان تكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك
في الآلات انقسام غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه
ان المدرك بالحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة واما التضاد
فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين
فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك
وايضا فان الطعوم والروائح والالوان اجناس مختلفة متضادة ومع
اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى
لا يجدي نفعا ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية
عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
تالي — وهو تالي اللمس في المنفعة اذ يتمكن به من جذب الملائم ودفع المنافي من
المطعومات كما ان اللمس على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج
نفس — الى اللمس ويفارقه في ان نفس الملامسة لا تؤدي الطعم كما ان ملامسة الحار
تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة
بالملعبة بشرط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده
بل عن الطعوم كلها فتؤدي طعم للذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا

تكيف

تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة
الا مشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان
توسطها اما بان تخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم فتغوص هذه الرطوبة معها
في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم وتكون الرطوبة
واسطة لتسهيل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف
نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها
وعلى التقديرين لها واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار
المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس احساس لما امتاز
كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين
ولها اثر ذوقي فيرد على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تميز في الحس
ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في الخيشوم الشبيهتين
بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول المنفعل الهوائي من ذي الرائحة
الى الخيشوم والجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف
بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة
تخالطها الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة
في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تبخر وانفصال ورد الثاني بان
القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان
في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك
والثالث بان المسك قد يذهب الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويخفى
بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء ازمنة متطاولة [illegible]
الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي
الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير مذكية للروائح ولما كان

[margin: ... كانت الرائحة المذكورة ... [illegible]]
[margin: ... في البصل والثوم والبصل ونحوها مذكورة]
[margin: من مقدم الدماغ]

البرد الشديد بجفنيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة
والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء
يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة
وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول
الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك
الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له
وتمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا تسخن الا مسافة
قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي في
التعليم الاول من ان الرخمة انتقلت من مسافة مائتي فرسخ الى رائحة جيف
حصلت من مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ التحلل
الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيف اجزاء تساوي مائتي
فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمناه لكن وصول
الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون لهبوب
رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حين هي محلقة
في الجو العالي ومنه السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ
ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت
بسبب التموج الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف وهما
موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينقلب من
المسافة التي يسلكها القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموج
الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها ثم من الامرين
جميعا يلزم التباعد من الهواء ان ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هناك
ويشترط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع

الكرباس

الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله مقاومته
الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى
مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الحامل للصوت
الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة
السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف به بالصوت ويوصله الى القوة السامعة
ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة خ
واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ
بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفه الآخر على
صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال يسمعه ذلك الانسان دون سائر
الحاضرين الثاني انا اذا رأينا من بعيد انه ضرب الفاس على الخشبة
رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو
المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها
يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان
قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه
متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم
يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن وانت خبير بان امثال ذلك لمعونة الحدس
القوي من الاذهان الثاقبة تفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي
يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة
يقينا وعورض بوجوه الاول الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها
ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني
حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب
ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا لان من النادر

ان يبقى ذلك الهواء بالكيفية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد
وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة وعلى الثالث قد يسمع السامع
كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن
ان يقال ان الحامل لتلك الكيفية ينفذ من مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة
المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا نفذ الى الجدار وصدمته
بكثافته لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص بها
فبعد خروجه عن المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الوجه
الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان يبقى مما
يصل الهواء الحامل الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد ولكن
الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الوصول الى الوصل
جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما
بعد ما منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفية التي
هي الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة
متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز
فمن قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه
بكيفية معينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور
نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة
في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غور البطنين المقدمين من
الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي يتيامن النابت منهما يسارا
ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت ينفذ
يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي
هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور وانما جعلت ثمة ان العصبتان

مجوفتين

الروح عبارة عن [illegible] التي [illegible] النفس [illegible]

مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة
ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبتوسطهما بسائر المبصرات كالشكل
والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار
غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد الاعتراض
بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ليس مرئيا بواسطة
الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة
به ابتداء اي بلا واسطة يكون تعلق تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها
بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية
والاعراض الثانية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة الوضعية فان الضوء المرئي
برؤية متعلقة به ابتداء بالتغير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء
غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود الضوء المحيط بذلك اللون
فاذا راينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات
والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا ينكشف كل منهما عند الحس انكشافا
الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا يتحقق بدونها واما الشكل
وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم
ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك
فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم
ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع فينا
الى ما في الحدقة انما قيد بقوله فينا لانه لو ثبت الرؤية منه تعالى كما هو مذهب الاشاعرة
لا يكون في حقه تعالى بما في الحدقة اذ لا جارحة هناك ولا يجب حصوله مع شرائط
زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله
بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء

من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز
عدم الابصار معها لجاز ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة ولكن
لا نراها والالازم بطل قطعا ورد بانه ان اريد بالالازم امكان ذلك في نفسه
فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يمكن انتفاؤه معلوما
عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من المعلوم العادية ومنهم
من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن بهذا التعلق
المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة
واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية
الاعراض فانها في محالها المتحيزة بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان
وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر
وضعفه وبحسب قرب البصر وبعده وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون
المرئي وكمودته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف
البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار
من ذلك البعد وما لونه اشراق وضوء يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك
البعد وما لونه اشراق وضوء يرى من اكثر بعد ومنها عدم القرب المفرط فان
المفرط اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا
الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها
عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع
من النفوذ فيه وما قيل ان المراد به وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون
او المضيء اقول يدل على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار
وايضا يلزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا
القائل لا لون له ولا ضوء فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تقديره ومنها

[illegible]

ان يكون

ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا
اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف
مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه
لانا نقول بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى
اصلا كالسموات وكرتي الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة
بل له حظ من مراتب الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل وقيل
هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل ان
هذا الشرط يعني على ما ذكر بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء بحيث جاز الرؤية
ولذلك يمتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان
الكثافة انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله لا في نفس تلك الاحوال
والا لوجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات ايضا
كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه
ورائحته كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك
وقد يغني اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان
اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة اخر
هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي
والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة ففيه ان هذا الاخير يغني
عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب المشهورة
للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع
من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم
انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب
جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تليها البصر

[illegible]

[illegible marginal note]

مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك
الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك تخفى
على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة
الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه
في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة وتخيل بحركته هيئة مخروط والثاني
مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو
واتباعه كالرئيس وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا
يفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية
والا لرؤي شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من
تادي الصورة من الجليدية الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك
ولم يريدوا بتادي الصورة عن الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك
انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد
لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك
والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي
يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار خارجة عن البصر
ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع عن النفوذ
فيه فهو لا يمنع عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا عن النفوذ والشعاع
فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد نفذ في الجسم
المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط ولم يصل
الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات اخرى موقعة لليقين في هذا المطلب يظهر لمن
تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع
اذا كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج .

[illegible marginal notes]

من عينينا من رمين البقة جسم يخرق الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة
العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح العين خرج مثله
وهكذا ومنها ان الحركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية
والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه
بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات
قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج
الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما لا يقابل الوجه
حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان
بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيها
الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت
المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع
تمام تلك الوجوه بتاويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا
بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه
من المبدا الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند
مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلة للعين بخروج الشعاع
عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء
عنها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص
الشمس بتحديق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها
وكذا اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه
الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا بل
مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا
ورد بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة

[illegible marginal notes]

فرق بين الارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان
تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يزيد في الرد صورة المرئي
في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سياتي في اثبات الحس المشترك والحق انهم
ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجوده الذهني فلا ينبغي ان
ينازع معهم في ذلك فان تحقق صورة المحسوسات وانطباعها في القوة الحاسة
لها امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص
القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في
القوة السامعة وكذا صورة الملموسة في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم
في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فلم يسلم الا عدم
على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا يرى كما هو واذا
بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة
ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية
يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح
المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي وتصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيه من
الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان
التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية
موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضوعه قاعدة المخروط
كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقداره واحد في ابعاده كلها سواء
كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون
ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها والثالث
ان المبصر في ادراكه اسوة لسائر الحواس الظاهرة وليس ادراكها المدركاتها بان
يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان ياتيها المحسوس

انواع

بحيث

المرئي الاصغر اصغر في المرتسم

[illegible] الجليدية لزاوية المخروط مستمد ... بحسب صغر الزاوية وكبرها ... الشعاع ... [illegible]

فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان تاتيه صورة
المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من قول الحكماء
بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي في الحقيقة
هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان للحس الانسان بما هو اكبر من نقطة
ناظرة اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح الحكم منه على العظيم
بالعظم لتوقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة
في العين لما ادركنا بعد الشيء عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم
ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت الحاسة بها
تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب
قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها المبصرة واما المذهب
الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم ضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور
بل البقة يستحيل ان يقوى الى احاطة نصف العالم الى كيفيته بل العصفور
او الانسان او الفيل لو كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفيته من الهواء
عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند
العقل فلا جلي عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة المتوسط المشف
الى حالة يعين البصر على الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان
الابصار اقوى اولا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت
الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان
لم يقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها للعيون
الاولى اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها للبعض
العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك
الاسباب وهو محال لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة اولا

[illegible]

يحصل لشيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول نختار ان
تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول
واحد بالتشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة
مستقلة لامر فايما كان سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء كان واحدا
او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه واذا وجد من تلك الامور
اثنان او اكثر كانت دفعة العلة المستقلة مجموعها لا واحد منها لان
الشرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد انما يوجد في المجموع على ما مر
في مبحث اجزاء الماهية من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم
المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم من اجتماع اعدام
العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة ح يكون
مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط اعني السبق انما يوجد في المجموع لا في
واحد واحد منها فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة تحصل
لجميعها فتكون علة مستقلة مجموعها لا واحدا واحدا حتى يلزم اجتماع
العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف
المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة
من عين ذلك الناظر المتاخر وح يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل وح
يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل ولو جوز ان يحصل روية
الناظر المتاخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم
لزم امكان روية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان روية الاعمى للمبصرات
لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع
فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع
اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل

كوضع ما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في
المناظر فاذا وقع صقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه
فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو
المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا كان البصر قريبا من المرآة والخطوط
المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان البصر بعيدا
منها والخطوط المنعكسة طويلة يخيل ان صورته غائرة في عمقها واما اصحاب
الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من البصر صورة في الصقيل ثم ينطبع من تلك
الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه اولها انه لو انطبع من البصر
صورة في الصقيل لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بزوال
شيء ما لكن التالي باطل اذا انخفض الانعكاس عن الخضرة فيه اليه فان
ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف على المتنقلين كما ترى صورة الشجرة
في الماء ينتقل مكانها من الماء مع انتقالنا ثانيها لو انطبعت صورة في المرآة
لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها في سطحها الظاهر كما
نرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها وهاهنا لكنا نرى الصورة المرئية
في المرآة غائرة فيها بحيث يقرب غورها بقرب منها ويبعد ببعده عنها واما
في عمقها وهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة
المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المرآة وثالثها انها لو كانت
الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت
صورته فيها لكن ذلك ممتنع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان
يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصقيل له وضع
خاص بالنسبة الى البصر وهو موضع لو توهم ان يخرج ما خرج من الجليدية
ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية

الوصول لا ينطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الناظر
له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما
هو الوجه دون صورة المنطبعة في سطح الصقيل اذ لو كان المرئي هو
الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصقيل
انما هي من آلات الابصار على ما مر آنفا في الصورة المنطبعة في البصر
وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمحال انما المحال انطباع
العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان تساويه
في المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي قد يعرض للانسان ان يرى
الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين
من العينين ان التقيا بحيث صار سهماهما خطا واحدا راى الشيء الواحد واحدا
وان تعدد السهمان راى متعددا وفيه نظر لان اتحاد السهمين المخروطين
غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موقع واحد
راى واحدا وان تعدد موضع السهمين راى متعددا والقائلون
بالانطباع ذهبوا كما مر الى انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف
في الابصار والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تادي الصورة
من الجليديتين الى ملتقى العصبتين فترتسم فيه صورة واحدة فيرى بها
ذلك الشيء واحدا فان عرض ان لا يتادى الصورتان من الجليديتين
الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احد العصبتين يرى ذلك
الشيء الواحد اثنين متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين
الاول اذا كان قدامنا جسمان احدهما على حد مسافة عشرة اذرع
والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا
نظرنا الى الاقرب وجمعنا النظر عليه وقصدنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره

فانا نراه

فانا نراه واحدا كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة بعينها اثنين وعلى عكسه لو نظرنا
الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة
بعينها اثنين ولو كان السبب في روية الواحد اثنين ما ذكره من اعوجاج احد
العصبتين في الحالة وزالما لا الاعوجاج وانه اقول وهذا الدليل مقلوب
عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب في روية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين
او تعدد موقعيهما لما امكن ان نرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا
والآخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعاهما في حالة واحدة
متحدا ومتعددا معا وانه محال والثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف في الملتقى
بقاؤه في ملتقى العصبتين يجب ان لا يتقدم عليه ولا يتقدم ولا يتاخر واذا
كان التقدم والتاخر جائزا عليه فيلزم وقوع الحول اكثر الامر لاكثر الناس
لان الروح الباصر اذا جاوز الملتقى لم تتحد الصورتان ولما فرغ من بيان
الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى
اي المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا
لوح النفس والحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة
الاستقراء ووجه الضبط انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة
اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك
واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة
بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال
واما ان يحفظ المعاني وهي الحافظة فوجه ضبطه وصل الى ما ذكر والمتفرقة مدركا
باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود حس المشترك بوجوه احدها
انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الاحمر حلو
والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يمكن في ذين الامرين

حصولهما

في النفس لانها لا ترتسم فيها الماديات مجملا كما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك
غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر تجتمع فيها صور
المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها من طرق الحواس فهي جاسوس لهذه القوة تؤدي
مدركاتها اليها فتجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات
والمذوقات والمشمومات بأسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى
هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس
ليس الا واسناد الحكم الى القوى مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها
قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون
بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض آخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد
بانه انسان وقد يكون بارتسامها في آلتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون
بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج
اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى تجتمع فيها الجزئية والكلية معا حتى يمكن الحكم
بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهم جماعة لتم
ما ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه
عليهما فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات وتحكم بينها وثانيها انا
نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة خطا مستديرا وما
ذاك الا بان لنا قوة غير البصر ترتسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى
قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث
نشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة والى هذا اشار
بقوله رؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون
اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول الارتسام
الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان معا وثالثها

عند زوال المقابلة ح

ان المبرسم

ان المبرسم اي من به المرض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطل حواسه
الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة
دون التخيل فانه قد يرى اشباحا واشخاصا حاضرة عنده ولا يراها احد غيره مع سلامة
حواسه وهذه الصور غير مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا ما هو موجود
مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند
المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان
الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك
بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة
من داخل كما في المبرسم فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث
تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت في لوح الحس صورا
كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة
انتقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم
يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فحسب الاشياء التي هذه صورها
موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار
بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اي ورؤية المبرسم ما لا تحقق له ومن القوى
الباطنة الخيال وهي ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل
والحافظ يعني ان للصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان
فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا
لاثنين ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج
الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف
انه هو المبصر اولا لما حصل التميز بين النافع والضار والصديق والعدو
واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به فعند اجتماعهما في قوة واحدة

سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ الادراكات مختلفة من انواع
الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن
فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ الاثرين مختلفين واجيب بان الخيال
لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون لاجل المادة وحفظ قوة
الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظ بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة
وبان مبدأية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات
اعني طرق التأدي من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها
من جهة قواها المختلفة اقول هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا
يكون الا قوة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب
بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول
والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا
يصدر عنه الا الواحد دليل آخر وهو ان الصورة الحاصلة في الحس المشترك
قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول
لا بالكلية بل بحيث لا تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة
في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول
والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا يكون محفوظة الا في الحس المشترك
ويكون الحضور والادراك بالالتفات والذهول بعدمه واجيب بانه لو
كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور
صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان
تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة
ادراك من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق
عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا بقوة

[illegible]

واحدة

واحدة من الحس المشترك او الخيال ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني
الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب
فتهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني
لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني
ما لا تدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتأدى اليه من
الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات
مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب
بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة لادراك انواع المحسوسات
لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك
عداوة الشخص مدرك له ايضا فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع
من الصورة والمعنى حاضرا عنده بتوسط كل منهما بآلتهما المختصة بها ولا يلزم
كون محل الصورة والمعنى قوة واحدة لكن ربما يكتفي بهذا بان مثل هذا قد يكون من
الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة ومن تلك القوى الحافظة للوهم
كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظة للمعاني غير الحافظة
للصور والكلام فيه بعينه ما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة
والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض
تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم
المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة وتركيب
الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة
عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يتركب
الصورة بالصورة كما في تخيل انسان في جناحين وتفصيل الصورة عن
الصورة كما في تخيل انسان بلا رأس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة

هي م

[illegible]

جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاتها بضم بعضها الى
بعض او فصله عنه وح تسمى مفكرة قالوا الدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن
الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما مزرد على شكل الدودة
ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة
في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس
في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حاس هناك من الحواس فحكموا بمصادمة الموضع
لا الاختلال **الفصل الخامس** في الاعراض وحصر اجناسها العالية في تسعة
اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى
انها تسعة واختاره المص وذهب طائفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة
وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة
اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف فانا ارجعنا التغير المستمر
في قوله وتنحصر الى معقد مضاف موصوف بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى
الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة
والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فان قيل هما على تقدير وجودهما
في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف
الكيف كما سيأتي اعتبار قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين
حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية
وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون
هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة
لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان يكون
اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكفي هناك مفهوم مشترك
حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون

ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع
ذلك ليس من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية بل من اطلاق
الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها
من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهيات المختلفة الحقيقة حتى
يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا
يناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون منها اثنان او اكثر
مندرجة تحت جنس شامل لها واما كونها شاملة لاجناس تحتها فقد يمنع
لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان المراد من كونها عالية
انه لا جنس فوقها في ان يكون بعضها اجناسا مفردة واما انه لا جنس
عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غاية عدم الوجدان قال الامام وهذه الامور
التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشر مما لا سبيل الى تحقيقها
وما قيل في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فهو الكم
والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما
للاجزاء بعضها الى بعض فهو الوضع او المجموع الى امر خارج وهو ان كان
عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك والا فالاين
واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره
فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يتحقق
النسبة اليه الا بعارض فيؤول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا
فوجه ضبط ليسهل الاستقراء ويقل الانتشار الاول الكم يريد ان يذكر
المباحث المتعلقة بكل واحد واحد من المقولات التسع فبدأ بالكمية لانها
اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انه اعم وجودا من
الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المفارقة والكيفية اعني الماديات

وما عرض لبعض المجردات العادية عن الكيفيات فقد وجد الكم مع
الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة مثلا لا يقتضى
كونها موصوفة بالكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور الاشيا فيها
وقد بين ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه والكيفية لا تعرض لنفسها
واما انها امتحو وجودا من الا ين فلان الاين اعراض نسبية لا تتقرر لها في ذوات
موضوعاتها الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في ذوات
موضوعها مع قطع النظر عما عداها فمتصل القار جسم وسطح وخط وغيره
الزمان ومنفصله العدد وقد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة
اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد
واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد بالحد المشترك
ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي
الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء
الآخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للآخر فليس لها
اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء
الآخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم
التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحد المشترك يجب كونها مخالفة
بالنوع لما هو حد له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم الى احد
القسمين لم يزد به واذا انفصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان
الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين
تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا والنقطة ليست
جزءا من الخط بل عرض حال فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس
الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور

العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة وداخلا
فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما
الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل
اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او غير قار الذات
الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث
اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين فهو
السطح وان لم يقبل الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد
ويشملهما قبول المساواة وعدمها اي للكم خواص ثلث تشمل المتصل
والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة يعني انه اذا نسب
الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا او ناقصا وهذه المعاني من الاعراض
الذاتية الاولية للكميات وانما تعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا
لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه ان يحكم بينهما
بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا
ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من
الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة الوهمية
وهي ان يفرض فيه شيء غير شيء وقد تطلق على الفعلية وهي ان ينفصل وينقطع
بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة
بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث
مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى
لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار لامتناع المقدار
عند حصول الانقسام كالحركة فانها تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا تجتمع
معه ومنها امكان وجود العاد وفناؤه اي اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط

عنه مراتبًا بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد
وهو بعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل
فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعديد لان التنصيف في المقدار
تضعيف في العدد والعدد مبدأه الواحد فاذن الكم المتصل قابل
لان يفرض فيه واحد عاد وما عد المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض
اعداد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلث شاملة
لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير تعرض له اولا وبالذات ولما عداه
بتوسط ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا
هو عرض يقبل لذاته القسمة وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف
الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون
تعريف الكم بها دورا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه
بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا ينال بالحس مفردا
بل انما ينال مع المتكمم ثانيا لا اولا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين
عن الاخر فلهذا امكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس وهذا المحسوس
مستغن عن التعريف وان كان اخفى في نفسه لا يقتضي توقف معرفته
عليه ولا الخاصة الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف
كانه اخذ القسمة الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام
قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل
ثم قال وارى انه قد بنى ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان
حصوله من غير حصوله بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل
حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول الاعم من ذلك اعني امكان فرض
شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام

ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول
بالاشتراك الاسم اقول الاظهر ان محصل كلام هذا الفاضل ان هيهنا انقساما
هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم
المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين اعني الانفكاكية والوهمية
ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية فلانها غير مرة انها لا يمكن حصولها للكم
المتصل واما الوهمية فلتساوي نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل
لانها ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا
المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث
يمكن ان يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل
وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض
فالكم بالذات هو الذي عد من المقولات اعني العدد والمقادير الثلثة
والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجرائه او صفاته
عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد او حال
في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال في الجسم واما
متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات ومصحح لاجراء
او صافه عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها
اما في المدة او الشدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل
بالذات كم منفصل بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة
التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم
المتصل العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله
ويعرض ثاني القسمين فيهما الاولى لهما اي يعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني
القسمين في تقسيمنا للكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي

هو اول التقسيمين فيهما اي في الذاتي والعرضي فقوله فيهما متعلق باولهما والضمير
في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله اولهما راجع الى التقسيمين
الذين هما المنفصل والمتصل وقد يعرض للكم المنفصل بالذات
الكم المتصل بالذات كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات
منفصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالشخص
وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية لما بين
الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبول
التضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجواهر لا يقبل
التضاد كما هو المشهور يعني في حصول منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء
الضدية اي على ان الكم لا يكون ضد الكم وكذا في عدم شرط الضدية
للكم دلالة على ذلك اما بيان حصول منافي الضدية فهو ان الكم المتصل
بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم
وعروض الشيء للشيء مناف للضدية بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه
مقوم للبعض وحصول التقوم بين الامرين مناف للضدية بينهما و
اما بيان عدم شرط الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما
في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون
بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون
للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع
الاربعة مثلا وكذا للنوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم
التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد ولا الجسم
بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضناهما يمكن ان
يوجد عدد آخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الآخر وكذا الكل من مقدارين

هكذا

هكذا ذكروا اقول لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للآخر
ولا مقوما له على ما سبق ولا ان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد
وايضا قد سبق ان الاعداد انما يتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها
وايضا الاستدلال بالعروض من بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء
الضدية بين العوارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء الضدية
بين خطين او بين سطحين او بين جسمين فان كلا من الخط والسطح والجسم
يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا قوله فان الموضوع القريب
للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح يرد عليه
مثل ما اورد على الاستدلال بالعروض وهو انه انما يدل على انتفاء التضاد
بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين
انواع واحد منها فيجوز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان
في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في
التخلخل والتكاثف الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا
قريبا للخط اي يعرض الخط للجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع ان يكون الخط
والسطح عرضين يتضادان او يوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما اي
بالنقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم
مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك
الخط وانقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل
خاصة يوصف بالكثرة والقلة يقال هذا العدد اكثر واقل من ذلك العدد
واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل
بحسب تجزيته بالايام والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف
فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط واضعف منه كما يقال هذا السواد اشد

من ذلك التسواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اى الخط
والسطح والجسم التعليمي قد تكون تعليمية وذلك بان يوخذ كل منها لا بشرط
شي وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شي
من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الثخن اعنى المقدار الممتد في الجهات الثلث
من غير التفات الى شي من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا
قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيل الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي
الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المخصوص
المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية يجب تناهيها فيجب تناهي ما حل فيها بل
نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل
اذا كان غير متناه بلا فرق كما لا يخفى واذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى
امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي
غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا
المتعقل كذا قيل اقول وفيه نظر لان مساواة الصورة لذي الصورة
في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات
وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الى آلة القوة متناهية
واذا تخيلنا السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك
المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه
كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت هذه الانواع الماخوذة على
هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعنى الرياضي يبحث عن هذه الانواع
الماخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال
الكميات المتصلة والمنفصلة اعنى الهندسة والحساب تعليمية ورياضية
لانهم كانوا يبتدؤن بها في التعليم ورياضة للنفوس تأنيسا لها بالتعينات باليقينيات

وتبعيدا

وتبعيدا لها عن الغلط فانها علوم متسقة منتظمة فلا يضل الفكر فيها وان
كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع
ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يوخذ لا بشرط شي على ما عرفت
يمكن ان يوخذ بشرط لا شي ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يوخذ
لا بشرط شي ولا يمكن ان يوخذا بشرط لا شي فانه يمكن ان نتخيل بعدا ممتدا في
الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان نتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول والعرض
مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان نتخيل بعدا ممتدا في جهة واحدة
فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي قيل لا يمكن ان نتخيل النقطة بل لا بد ان
نتخيل لها امتدادا ما وان كان قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا
فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان نتخيل
بعدا ممتدا في جهة واحدة فقط بل لا بد ان نتخيل له امتدادا عرضيا وعمقيا ايضا
فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه
لا يمكن ان نتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة
بل لا بد ان نتخيل له عمقا ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير
ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه
كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك
كله الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر لانه قد مر آنفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة
عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل
ايضا مصرح بذلك وتختلف الجوهرية عما يقع في جواب ما هو في كل بعض عرضية
والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية
والافتقار الى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط
والزمان والعدد واما وان يبين عرضية انواع الكم فاقام له دليلا عاما

واحده

في الجميع اولا و دلائل خاصة بكل منها مختص بنوع منها ثانيا اما الدليل
العام فتقريره ان الجوهرية بمعنى قد تخلف عما يقع في جواب ما هو عند السؤال
عن هذه الانواع اعني الخط و السطح و الجسم التعليمي و الزمان و العدد فيكون
هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقع
في جواب ما هو عند السؤال عنها و اعترض عليه بان بطلان التالي مم
حتى يقوم عليه برهان و اما ما ذكره في تعريفات هذه الامور مما تخلف
معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يقع عليها في جواب
ما هو و اما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل
مع بقاء الحقيقة الجسمية المتشخصة فان الشمعة المتشخصة بعينها يتبدل امتدادها
على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص
ممتد في الجهات الثلث على نحو واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها
نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها و اذا كعبت كان لها
مقدار على غير ذلك النحو و اذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب
مراتب التطويل مع ان الشمعة المتشخصة باقية بعينها في هذه الحالات
كلها ما لم يطرأ عليها انفصال و ذلك المتبدل ليس معدوما قطعا و لا متعلقا
بظواهر الشمعة كالشكل بل باعماقها جميعا و ليس جوهرا و الا لكان جزءا
منها و بتبدله يتبدل تشخصها بتبدله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار
فيها في جميع جهاتها و هو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده و عرضيته و
اعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا يتبدل فيه اصلا
بل يتوارد عليه سطوح و اشكال مختلفة و اجيب بان المتبدل ليس
متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا فالتبدل
ليس مقتصرا على السطوح و الاشكال و الحاصل ان الابعاد الجسمية الثلثة

اعني الطول

اعني الطول و العرض و العمق تختلف في تلك الصور زيادة و نقصانا و تختلف
بحسب اختلافها الجسم التعليمي و يمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون بعينه
بتعين مساحته و المساحة في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن
المستدل اذا ثبت بالتخلخل و التكاثف لا يبقى لهذه المناقشة مجال
و اعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال به و بتركب الجسم منه يقول
ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة و تبدل اوضاعها
و بذلك تختلف اشكال الجسم و قد يجعل هذا الدليل تماما متناولا للسطح
و الخط ايضا بان يقال انهما ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب
مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة
و الخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين
و الخطوط الثلثين و الجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد و اما الدليل الخاص
بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي و التناهي لا
يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى البيان و لذلك امكن
قوما ان يتصوروا اجساما غير متناهية و ما يكون اثباته لشيء مفتقرا الى
البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان
لا يكون مقوما للجسم لان ما يثبت للشيء بسبب امر خارج عنه لا يكون
مقوما له لا يقال ثبوت الشيء و تحققه انما هو بعلته و علة الجزء قد يكون خارجة
عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه و لا شك
ان الجزء ثابت للكل و لو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل
بسبب امر خارج لم يكن كذلك اعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون
ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه و اما اذا كان متصورا
بالوجه فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان و لا يرى انهم استدلوا على

جوهرية النفس الناطقة مع انهم زعموا ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك
بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون من مقومات
الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا لامر
موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان
الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون
عارضا قائما به واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا
ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد استدل
تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي وهو عرض
فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل ان تكون
جواهر لما تقدم من استحالة الجزء وما في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص
بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار
يفتقر في تقومه الى المتقدر والمفتقر في التقوم الى العرض عرض واما الدليل
المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم
باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا
فلا يلزم كونه عرضا كالسرير فقوله وتخلف الجوهرية الى قوله يعطي عرضية دليل
عام وقوله والتبدل الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان
والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب فان التبدل
مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يتعلق بالسطح
وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان
والتقوم يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها
مع نوع من الاضافة السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط
وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المصنف انها ليست

باعدام

باعدام لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي
عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه
منها ان الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع فما ينتهي
به ذو وضع اعني الاطراف يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي
ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون
اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار
اليها بتبعية الملكة لها كانت رالي هذا العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم
لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا
شك انه يوجد هناك شيء يمتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في
احدى جهتيه فقط يوجد هناك شيء يمتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى
الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا ينقسم في جهة فلا ينقسم
اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا مفصل في شيء منهما اعني
يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بظاهرهما طولا وعرضا فما يلاقي
به كل منهما الاخر لا يكون لا شيء لامتناع ما لا شيء له تلاقي الموجودين بالمعدوم
بل موجود ممتد في الطول والعرض وهو السطح دون العمق والا لزم التداخل
في العمقين واما كون التلاقي ببعض ما فرض انهما تلاقيا عليه وقس على ذلك اثبات
الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها متصفة
بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم
ينتهي وينقطع عنده والانقطاع امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم
وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة بان
الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا تلاقيا عند تلاقي
الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر فيلزم التداخل

او لا بالاسر وهو يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند
تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقات بالاسر او الانقسام
عرضا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي
الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف
ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني
بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل
انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم
والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح
يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين
من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل
الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا
امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر
من جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر
فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل . والجنس معروض التناهي وعدمه
يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي
هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف
غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره ههنا ولم يذكر عند خواص الكم لعلاقة
بينه وبين الاطراف وهي انها انما تعرض للكم المتصل بسببه وهما اعتباريان
لانه توصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان والثاني من الاعراض
النسبية الكيف ورسم بقيود عدمية تخصه جملتها بالاجتماع لا طريق
للتعريف للاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس
وهو ظ ولا فصل لما مر ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفر والكيف لجامعة (?) للكم

شاملة سوى الكم من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان
التعريف بما كان تعريفا للشيء بما هو في المعرفة والجهالة لان الاجناس
العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض
النسبية الى ذكر خاصة التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة
ولا نسبة فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جملتها النقطة والوحدة
من الاعراض دون الكيف اذ قيد عدم اقتضاء اللاقسمة اخرجهما
عنها ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا
لادخال العلم بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا الاقتضاء
اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه فما ذكره رسم للكيف
بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به
واقسامه اربعة اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل
في الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات
فذكر وجوها احدها منها ان الكيف اما ان يختص بالكم او لا والاول الكيفية
المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا
والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية
الاستعدادية او كمال وهو الكيفيات النفسانية وفيه لم قلت
ان الكمال الخارج من القوة هو الكيفية النفسانية ولم لا يثبت ذلك
الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا
باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقة استعدادا جاز ان يكون
كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غاية انا لم نجده فالمآل
الى الاستقراء فليعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق

بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس
او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق
بالكمية اولا الاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل
الاول الكيفية الاستعدادية والثاني الكيفية المحسوسة فهي لم قلت
لم لا يجوز الاخر اعني الفعل هو الكيفية المحسوسة ولم لا يجوز ان يكون كيفية
هويتها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات
بدأ بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات
واما انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس منها ولكونها
خصوصها وعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعالات العناصر فالخصوص — بخصوصها وعمومها
كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة
النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست
تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في العسل
وهذا معنى قولهم شخصها او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار
وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة
الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان
ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة
وتدقيق هذا الفرق ان ترك القسم الاول ان سبب التسمية بالانفعاليات
لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شي والحق الباقي
عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال
زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام
تنتهي بتحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي

وزعموا

وزعموا ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات
تكون متحددة الاطراف متفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة والاجزاء
التي يحيط بها ست مربعات تكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو
فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى
اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي يتخلخل هذا
التقطيع هو الحلو وكذا القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع
مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود
ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين
السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن
الله تعالى اجرى عادته بان يخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا
الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام لكن ثبوت هذه
الكيفيات من اجلى الضروريات والاستدلال على الضروريات عبث
لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة
اي مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا
فالاشكال مغايرة لها وانما قيدنا الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل من انا
لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطوح واما الهيئة الحاصلة
من احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه
الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب اختلاف هيئات
حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون
اختلاف الاشكال سببا للالة البصر اثرا وللالة اللمس اثرا آخر وليس في الخارج
كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها
اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال

لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة
ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس
جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة
وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية
لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات
اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة وا
والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد
المشهوري فلا نم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به
التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما
ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف فيجوز ان يكون كيفيات
هي الاوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي و
اجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا اقول
ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد
اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع ا
الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما بالحمل اي
يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اعني
يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما على حمل الشيء
على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو لان الاشكال ملموسة وهذه
الكيفيات ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء
على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة
والاشكال ليست بمتضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني وليس هذه الكيفيات
المحسوسة مغايرة للمزاج لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات

[illegible]

نفس

نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج
كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فتكون اعم من المزاج
فتكون مغايرة له لان العام يغاير الخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية
المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد ومثلا
التي تستحر بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة
من جنس الحرارة والبرودة فتكون كيفية ملموسة فمنها اول المحسوسات
الملموسات تسمى اوائل المحسوسات لوجهين احدهما ان القوة اللامسة
تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان من هذه القوة وقد يخلو عن سائر الحواس
[illegible]
الظاهرة كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة
البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز
عن الكيفية المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة
منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما
سائر المشاعر فليس بهذه المرتبة من الضرورة فجاز ان يخلو عنها الثاني ان الاجسام
العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة
ولا يخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على
توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لا
انفعلت الحاسة بكيفية فلا يدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي وكذلك
الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او اختلاطها
بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد
من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام
بذلك الطعم الحاصل بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم متكيف
بكيفية ذي الرائحة او مختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم عن

عن الرائحة لما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت
اليه فلا بد ان لا يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي
ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة له الى متوسط حتى يلزم
خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
كما ان الملموسات اوائل المحسوسات كما عرفت تلك هذه الكيفيات
الاربع اوائل الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها
اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة
والثقل مدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل
ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من الوضع
عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات اعلم
ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فما ذكروه
من خواصهما لم يقصدوا بها تعريفهما بل قصدوا بها بيان احكامهما وقالوا
من شان الحرارة افادة الميل المصعد وبواسطة التحريك ثم ان المركبات
لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكل ما كان الطف
كان اقبل للكيفية المخفة التي حصلت من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك
من الماء الذي هو اسرع منه من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة في المركب
بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه
لا ينفعل الا ببطوء وربما لم تقدر الحرارة خفة تقوى على التصعيد فيلزم
من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي منها تركب المركب ثم
يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات
لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان الطبائع تقتضي
تحركها الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية

علة الضم كما اشتهر على الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها
بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسبة الاجتماع اليها كما نسب الافعال
الى معداتها فلهذا السبب ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات
وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان للمركب الذي لا يكون
بسائطه شديدة الالتحام واما الذي يكون التحامها شديدا فلا يخلو اما
ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال او لا وعلى
الاول اذا اثر عليه الحرارة فيه حدثت دورية حركة كما في الذهب لان
النار انما هي لا تفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما
مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية
وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية ويستصحب
الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن
غالبا جدا حدث تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان
كان غالبا جدا كما في الطلق والنورة حدث تجرد سخونة واحتيج في
تليينه الى الاستعانة باعمال تولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما
يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى
عن الخلق وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه انما تكون
عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف
بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق
المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل
منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب
بعضه هواء وتحرك بطبعه بما يفيده الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط

الالتحام / الالتيام

ويلزم من ذلك الهواء اجزاء مائية صغار فتصعد معه ويكون مجموع
ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية
والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات فانهما اذا اثرت
في المركب المتخالف الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها
ببعض ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبة المنجمدة بالبرودة
وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها
وهما متضادتان اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل الحرارة
تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة
بالذات ولا شي من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد
وتطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة تطلق
على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفاد
من الكواكب كالكواكب الحارة الى ما صلة من تاثير مسامتة الشمس للراس
او قرب مسامتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة
في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم
وغير ذلك المنسوبة اليها كتغذية البدن واخلاف ما يتحلل منه ويسميها النار
الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الآراء فذهب
جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج
وذلك لان الجزء الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل منها
مركب كان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك المركب نضجا واعتدالا وقواما
لئلا يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث
يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه في الخلل بسبب ذلك
الجزء الناري فلذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولها

منتهاه

بذلك

بذلك المركب فذلك الجزء الناري الغريزية وغيرها ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية
وانها كما تدفع البارد والوارد على المركب بالمضادة كذلك تدفع ايضا الحار الغريب
الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة
الغريزية تدفع اثره بما يفيد المركب من الاتصال الحاصل بالطبخ والنضج وعلى
هذا التفاوت بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية بل التفاوت
بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو فرضنا ان
الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت
الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب
ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة
وان هذه الحرارة انما تستفيد المركب بالفيضان عليه كما تفاض النفس
والقوى على ما حكى الشيخ في حيوان الشفاء من انه قال الحرارة التي تقبل بها
البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من
جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب
للجوهر السماوي لانه ينبعث عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت
سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب المتناسب
البسائط السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة
غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي والحار
الاسطقسي فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل
ارسطو بان آثار الحرارة النارية مباينة بالذات لآثار الحرارة السماوية
بوجوه منها الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض القماش
وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندما يقوى على الفواكه
تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار يسرع

والبدن

اوادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث
لكن الاعمى يتضرر بضوء الشمس ولا يتضرر بضوء النار فالحاصل ان لوازم هذه
غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة
السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة
الاسطقسية متى افرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن
واما تلك فمهما اشتدت كما في الشباب ازدادت الافعال الطبيعية جودة
وليست الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة
الاسطقسية باقية بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت يعدم ما كان يحس
به بدركم من الحرارة في بدنه ويتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان
في وسط الجمد والثلج لا يقال ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها من
الخارج وتحقيق ذلك لان العفونة هي حركة الاجزاء النارية التي لم يستحكم
امتزاجها بالمرجب من الامزجة الرطبة الى الانفصال فيحيل ما يقابلها من الهوائية
بحركتها الى الطبيعة النارية فيزيد ذلك ويستولي فيسخن به الرطوبة ويبلغ غايتها
فينفصل به الطبيعة عن كيفيتها فيتحلل المزاج اما الى بسائط الاولى فلا يبقى مزاج
او يبقى منه بقية لا يستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة
الامتزاج فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية
موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت فيه من مدة الحيوة عن
ان يستولي على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة
في الحيوان فقط بل موجودة في النبات ايضا لان بها لا تتعفن العنب في شجرها
كما تتعفن اذا قطعت منها بل النضج في النبات من فعل حرارة مثلها الا انها
لا تظهر في اللمس لظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك
المعاني الاربعة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية

الملموسة

الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحته انواع اربعة والمفهوم من عبارة
المص ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غير ما ذكر اولا
اعرف له وجها غير ان يقال ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة
الغريزية التي لم تدرك باللمس وعلى الحار الغريزي لبعض وجه ليست من الكيفيات
الملموسة لان الثاني جوهر والاول ليس مما يدرك بحس اللمس وما يقال من
ان معناه ان الحرارة تطلق على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة
من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة
من الكواكب والحادثة من الحركة ففي غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية
المحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل لا شك ان الماء
رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق
والانفصال فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا
كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب واورد عليه بانه يقتضي
ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يتعرض احد واجيب
بان سهولة التشكل في النار التي يلينا بسبب مخالطة الهواء والنار
الصرفة ليست كذلك واللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام
وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التأثر عن الملاقي والشفافية
وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكنه لا يقتضي قبولها التشكل
فان السماوات شفافة وليست قابلة للتشكل ولانه يقتضي ان
يكون الهواء ارطب بل ارطب من الماء وبطلانه لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج — وانه
باليابس افاده استمساكا عن التفتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب
استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق
انما هو من العوام لكن يلزم كون الهواء ارطب من الماء اقول ويمكن الجواب — عنه

بان ذلك انما يلزم لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة فانها في الهواء
ازيد مما في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها ولكون
الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء ممنوع فان قيل
زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم يكن
في الهواء ازيد مما في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد مما في الماء قلنا زيادة
الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق
قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والآخرون عرفوها باعتبار الوصف
الثاني فقالوا كيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه
واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل
ارطب من الماء وهو باطل قطعا واجيب عنه بان العسل ادوم التصاقا
واشد من الماء لا انه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق
حتى يكون ما هو اشد واقوى التصاقا ارطب ولا بدوام الالتصاق
حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان
يكون ما هو اسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل
الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل
انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة بذلك المعنى لا نسلم انها وجودية فا
الاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محة بذلك المعنى فلو كانت
الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان
الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان
الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية
لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال
وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة

وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعل اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال
غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقابلها
البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهي
مخصوصة بالماء ولا يوجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس
يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة
ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم آخر وبتى
بها الجسم الآخر مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده لينا لا يسمى مبتلا
بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل
بشكل الحاوي الغريب وهما مغايرتان للين والصلابة فان اللين
كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل
عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب
الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكونان من الكيفيات
الاستعدادية قال الامام قد ظن قوم ان من الكيفيات الملموسة وليسا
كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء
في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن
استوائها فهما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسة
ايضا لان اللين هو الذي ينغمز وذلك انما يتم بامور ثلاثة الاول الحركة الى باطنه
في سطحه الثاني تشكل المغمز المقاس بحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا
لقبول تلك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسات بالبصر
واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة وهو الصلب فيه
امور اربعة الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات
المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء

الذرق والزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة
بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللا
قوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم
ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقال ان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات
الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية
تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة
يتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي
حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر
والثقل الاضافي باعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك
في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا
مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني كيفية تقتضي بها الجسم
ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ
المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي
حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط وقيل ما ذكر
في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول تقتضي لئن يكون مسافة مكاني النار والهواء
اعظم من مسافة مكاني الماء والارض وذلك ما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة
الاضافية بالاعتبار الاول تقتضي لئن يكون الامر بعكس ذلك لئن يكون مسافة
مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وانه تناقض
ويمكن دفعه بانه ان فرض جزء من الماء مماسا لمقعر الفلك القمر ثم خلي وطبعه تحرك
الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء
وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطباعها
تحركت الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت لبعض تلك المسافة فان

كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان
الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا
وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر
كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء
بحيث يكون مركزها مركز العالم بحيث كرتي الماء والارض ثم خليت وطبعها
تحركت الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت لبعض تلك المسافة
فان تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف
المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل
في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها تتحرك
بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة اكثر من النار
والهواء والماء واذا فرضنا بحيث يكون مركز العالم على محدبها وانها تتحرك
بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني الارض
والماء فظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرضنا كرة الهواء بحيث
يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان على ما
على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس
اليه وانما اعتبر ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء
فقط لانهما متشاركان في اشتمال كل منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة
الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس الماء
فصار احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول
هذا الجواب على ان تحت كل منه عناصر اعظم من تحت عنصرين بل تحت عنصرين اعظم من
تحت عنصر واحد لان تحت الماء مشتركة بين طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني
الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان تحت الهواء مشتركة بينهما في الصورة

الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه
بل قد يسبق الى الوهم ان ثخن العناصر الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين
سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين المركز والمحيط في المصمت ولو سلمنا ذلك
منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي لنا ان نقول لو فرض مقعر كرة النار
بحيث يماس مقعر الفلك ثم يفرض انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان
يماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر ثخن النار والهواء والماء
ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض
فقد تحركت في اكثر من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان نقول لو فرض كرة
الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم يفرض انها خليت وطباعها فانها
تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن
كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة
وبهذا القدر يندفع التناقض ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز
والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل من عنصري النار والهواء مع
بساطتهما حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة
البسيطة لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من ان الحركة
كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط
الى المركز مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد في المركز لا يتحرك
عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه محال
الا ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم
حركة الثقيل المضاف من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف
اذا وجد في المحيط لا يتحرك منه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه

مالم يصادفه

مالم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل
مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق
من كل منهما اقوى واكمل مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على
المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما ورد على ما ذكر في الثقيل
الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب
النار وخليا وطبعهما تحركا نحو المركز فكانت الارض سابقة قطعا فيلزم
ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح
في تعريف الثقل الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تعريف الخفة
الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز
والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانهما
الطبيعي ومقصدهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف
المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضنا
مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر
الاربعة على الترتيب المشهور في الكتب الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل
المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزائد في غاية الخروج
وكمال الزائد انما يتصور بقدر ثخن ثلثة عناصر اعني النار والهواء والماء
وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر
الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من
المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما
حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض
انه قد خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط كمال البعد ولا
يتصور ذلك الا بان يفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان

وفرضنا

وكذا اندفع ما ورد على ما ذكر في الخفة الاضافية باعتبار الثاني من ان النار والهواء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة قطعا فيلزم ان يكون الهواء خفيفا مضافا وليس كذلك م

الميل

يتحرك الآن بما هي محيطة بمقعّر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ
المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي
الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة من
اقسام الميل عقّبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا
وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي
لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره
فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى
طبيعي وقسري ونفساني لان صدوره في محله الطبيعي ان كان من تاثير امر
خارج من ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي
وان كان صدوره فيه من تاثير ما لا يباينه وضعا فان كان مع قصد
وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة
ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتائر مختلفة كميل النبات
الى التبرز والتزيد فالمراد بالطبيعة ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا
وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفساني الارادي ومنهم من يجعل
النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة
لاختصاصه بذوات الانفس وتختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا
الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص الطبيعي بما يصدر عنه الحركة
على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة انما هو سبب
يقتضي الحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع
وباعتباره يصدر عن الثابت فتغير يريد ان يبين ان الميل ما لا بد
منه في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة
المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان

يصدر

ان يصدر عنه ذلك الحركة شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة
في الشدة والضعف ليتعين بكل واحد من هذه المراتب صدور مرتبة
معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان
المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد
ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة
والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة والقاسر الى جميعها على السوية
فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من
امر آخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر
ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة
مثلا وضعفها واما خارجة كرقة المعاوق وغلظه اجيب بانه لم لم
يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور
المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه
بديهي محسوس ولا شك في ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في
الهواء يحس منه بمدافعة ويعلم بالضرورة انها تقتضي نزوله بل المقصود منه
بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح
لذلك ثم اعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية
واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون لا ينافي كونه حالة
مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة
ومختلفة متضادة يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا
في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين
مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والآخر عرضيا فلا امتناع
في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة

يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين
اذا كانا الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين
فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان
بان يكون احدهما الى جهة والآخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في
حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول وفيه بحث
لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون
هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما الآخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم
الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان
يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين
وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا فيهما اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا
من القاسر كما اشرنا اليه آنفا فلا يلزم اقتضاء الجسم بالذات للحركتين المختلفتين
ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى المذكور وبين ما يكون بمقتضى
الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين انما في الحركة الاينية والوضعية دون
الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين
كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي
في قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو
الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية
والارادية هذا واقول الحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة
متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين
ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا
الى جهة الفوق وكذلك فيه ميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة
والبطؤ الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة

لان هذا

لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق
خارجي في المسافة لتساويهما بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض انه
لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة
للحركة القسرية ولا شك ان الطبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة
بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه آخر وهو ان الحلقة
التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط فقد فعل
فيها كل واحد منهما فعلا مخالفا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك
المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة وليس
ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر قوته مانعا لفعل
الآخر فاذن قد فعل فيها كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله
كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى جذب الحلقة الى جهته ومدافعتها
لما يمنعها عن الحركة الى تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة
وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذب
ليس كذلك الا هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا ثبوته لتساوي ذو العائق
وعادمه يريد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ
ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لولا ثبوت
الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوي حركة الجسم ذي العائق وحركة
الجسم العديم العائق والتالي ظ البطلان بيان الملازمة انا نفرض
جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا
نفسانيا يقطع مسافة في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل ما معاوق
ما يقطعها ويبين انه يقطعها في زمان اطول ويكون جسما ثالثا فيه ميل اضعف
من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض اولا كنسبة زمان عديم

المیل الی زمان ذی المیل المفروض اولا فیکون فی مثل زمان عدیم المعاوق
ویتحرک بالقسر مثل مسافة فیتساوی حرکتا مفروضین ذی عائق وغیر ذی
عائق وقد ذکرنا فی مبحث امتناع الخلاء ما یعلم منه تحقیق هذا المقام بما لا مزید
علیه من النقض والابرام فلیراجع الیه من اراد الاطلاع علیه وعند آخرین
یعنی المتکلمین هو جنس یتنوع بحسب تعدد الجهات فان لکل جسم جهات
متعددة ویکون له بحسب کل جهة اعتماد ویتماثل ویختلف باعتبارها یعنی ان
الاعتمادات متماثلة اذا کانت الجهة متحدة ومختلفة اذا کانت متعددة
ومنه الثقل یعنی عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة
جهة الی السفل وآخرون منهم جعلوه مغایرا یعنی عند طائفة اخری منهم الثقل
مغایر لجنس الاعتماد وهو عبارة عن کثرة الاجزاء فکلما زاد انضمام اجزائه کان
اثقل ومنه لازم ومفارق فمنه الاعتماد الی اعتماد لازم وهو اعتماد الثقیل
فی جهة السفل واعتماد الخفیف فی جهة العلو والی اعتماد مفارق وهو ما عدا
الاعتمادین المذکورین مثل اعتماد الثقیل فی جهة العلو واعتماد الخفیف فی
جهة السفل ویفتقر الاعتماد الی المحل لا غیر لان الاعتماد عرض وکل عرض مفتقر
الی المحل ولا ممتنع حلول عرض فی محلین کان الاعتماد مفتقرا الی محل واحد
لا غیر وهو مقدور لنا یعنی ان الاعتماد یحدث بحسب دواعینا وینتفی بحسب
صوارفنا فیکون مقدورا لنا بحسب قدرتنا ویتولد منه اشیاء بعضها لذاته
من غیر شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته یعنی ان الاعتماد یتولد عنه اشیاء
بعضها یتولد عنه لذاته یعنی بلا واسطة وبعضها یتولد عنه بواسطة وما یتولد
عنه بلا واسطة قد یتولد عنه بلا توقف علی شرط وقد یتولد بشرط فهذه ثلثة
اقسام الاول ما یتولد عنه لذاته من غیر شرط کالاکوان فانها متولدة عن الاعتماد
بلا واسطة ولا شرط والثانی ما یتولد عنه لذاته بشرط کالاصوات فانها

یتولد

یتولد عن الاعتماد بلا واسطة لکن بشرط المصاکة والثالث ما یتولد عنه لا لذاته
لکن بواسطة کالالم فانه یتولد عن الاعتماد ولکن لا عن ذاته بل عن التفریق
المتولد عنه ومنها اوائل المبصرات هی اللون والضوء من الکیفیات
المحسوسة المبصرات مطلقا یعنی سواء کان اولا وبالذات او ثانیا وبالعرض
ومنها اوائل المبصرات فان الامور التی تدرک بالبصر مطلقا هی الضوء
واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشکل والتفرق والاتصال
والعدد والحرکة والسکون والملاسة والخشونة والشفیف والکثافة والظل
والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وهذه امور راجعة الی ما ذکرنا
فالترتیب داخل تحت الوضع والنقوش کالکتابة وغیرها داخلة تحت الترتیب
والشکل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشکل والکثرة
والقلة تابعان للعدد والضحک والبکاء داخلان تحت الشکل والحرکة
والبشر والطلاقة والعبوس والتقطیب داخلة تحت الشکل والسکون والبصر
یدرک الرطوبة من السیلان والیبوسة من التماسک واما المدرک بالبصر
اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا معنی المبصر بالذات
عند الجمهور وهو الذی عد من الکیفیات المحسوسة دون غیره وقد تحقق
فیما سبق معنی المبصر اولا وبالذات وان الالوان فی ذلک کالاضواء
ومنهم من سها فزعم ان المعقول من المبصر اولا وبالذات هو ان لا یتوقف
ابصاره علی ابصار غیره ویتوقف ابصار غیره علی ابصاره وذلک
هو الضوء لا غیر لان اللون یتوقف ابصاره علی وجود الضوء وابصاره
فلا یکون مبصرا اولا ولکل منهما طرفان ای لکل من الضوء واللون طرفان
اما طرفا اللون فالبیاض والسواد کما سنذکره واما طرفا الضوء فهما
الضوء الاضعف والضوء الاقوی وللاول حقیقة ای للون حقیقة

نبه به على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من اللون اصلا والبياض
انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا
كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس
بينها تفاعل يؤدي الى المزاج فيترتب عليه لون بل يداخل تلك الاجزاء
هواء واشعة فائضة من الاجرام العلوية وينعكس تلك الاشعة
من سطوح بعضها على بعض ويتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع
المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء
وانعكس شعاعها الى جدار غير متنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض
فاذا ادرك الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين
المثنى وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج
الا انه ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال
في الزجاج المدقوق دقا ناعما بل هذا اولى من الثلج وزبد الماء لعدم
تحقق كل البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في
الثلج وزبد الماء تفاعل ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في
الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض
فلا يجري بينها فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج
الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه
ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها
والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يتخيل بضد ذلك اعني بسبب
عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف التشفيف
وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله
لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء

وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء في السطوح فيبقى السطوح
مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب اذا ابتلت مالت الى
السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض
واثبت السواد متمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض
يقبل جميع الالوان كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه
ضرورة تنافي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الثياب ينسلخ بسبب
وبانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال السبب او دوام سبب
التخيل وبانه انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراؤه عنه
وان اريد بالقبول الامكان المجامع للفعل فالكبرى ممنوعة والمحققون على
انها كيفيات متحققة وقد يكون تخيل البياض وكونه متخيلا في الصور المذكورة ربما
للاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر فان الثلج لا شك في ان
اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان البياض
قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البياض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان
النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهواء عنه وبعد اصابة النقل
وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج حتى
انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في
ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط
فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الذائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه
لان تشفا فتفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف
الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتفصيل
مع ان تفرق الاجزاء وتداخل الهواء فيه اظهر ومما استدل به في الشفاء
على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضيء بالمشف امران احدهما

لم م

[illegible]

الاتحاد ذور

وفي اختلاف طرق الاتجاه من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة
الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة
الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف تركيب هذه الالوان
فان لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء
الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد
ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة
والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف
اختلاط الشفاف بالظلمة والسواد ولا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس
عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس
الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان
ودلالتهما — لا يجب ان يكون هو ان يكون التركيب من السواد والبياض ظاهر ودلالتهما
على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع
انه في الملازمتين نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلا كان
او متحققا على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج
وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني
طرفا اللون السواد والبياض وهما متضادان وان تضادا حقيقيا
لانهما متواردان على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف
بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما
الغبرة فغلط لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى
كل منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام
باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم
في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله

عند الحس

عند الحس في زمان الاجتماع كما كان عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه
يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض
وفي غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد والبعض يلزم
عدم اجتماعهما ح لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع
الآخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا
البتة بل الموجود لون آخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من
عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حال الانفراد
انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما لون
آخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب
دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الضوء اى الضوء
في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده
كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في
الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط
وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء
اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك
اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق
هناك سواها والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة من الابصار فان الجالس
في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا نارا ورد بان
عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم
اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا وقع عليه ضوء
ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه
بياض شديد واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات

المتفاوتة في الشدة والضعف مخالفة بالماهية يوجد كل منها مع مرتبة
من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا توجد
مع غيرها من تلك المراتب فنحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب
الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء
باسرها فقدت الالوان كلها وانما قلنا نحدس من ذلك ولم نقل نعلم من
ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند
انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون للون
طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد
اللون في ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت
في المثال المذكور ليس الا في انجلاء اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب
مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة
الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا
قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل الانكشافات تبدل
المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء
ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه
في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه
في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تاملنا في ذلك
تاملا شافيا يميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف
هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان
قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا
بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف
منعناه وان اراد المعية او الاعم فهو غير محال على انه قد صرح بوجود الضوء

بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وبهما اي الضوء واللون
المتغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة بالحس وذلك لان الجسم
الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين
على سطحه احدهما ظاهر بنفسه للحس والاخر ظاهر له بسبب الاول وزعم بعض الناس
ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون
ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد وقد ظهر للحس
وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط
بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين
فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا
توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة
على اللون الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل
مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج
اي اليراع وهو ذباب يطير في الليل كانه نار
يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا
ضوءا اشد ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف
في الظلمة كان اللامع بالليل قدرا من الظهور فظن ان ذلك الظهور كيفية
له زائدة على لونه ثم اذا ابصر بضوء السراج ونظر الى اللامع لم ير له
لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر
ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان
زوالها كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء
كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا بعد لمن يجعل لما
ذكروه تاثيرا في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك نعلم ان
الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان

فى الضوء وتخالفان فى مهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف
واعترض عليه بجواز اشتراك شيئين فى المهية وظهورهما عند الحس فالمعتمد انما
شهادة الحس واما ان البلور او الماء اذا كان فى ظلمة ووقع عليه ضوء
يرى ضوءه وليس له لون فلا يكون الضوء ظهور اللون فالمراد ان القابل للشدة
والضعف المتباينان نوعا يعنى ان كلا من الضوء واللون قابل للشدة
والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه فيهما نوعا مباينا
للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام فالقابلان
للشدة والضعف يكون كل منهما الاشد والاضعف المتباينان
نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد
مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فذلك اما ان يكون الاختلاف فيهما
بالمهية او بالعوارض والثانى باطل والا لم يكن التفاوت فى السواد بل
فى امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت فى السوادية فتعين الاول
فيكون الاشد نوعا مغايرا للاضعف واعترض عليه بان السوادية
خارجة عن ماهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض
ما يقال عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة المهيات و
ذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية فى ان
تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق المهية وذاتياتها ويرتفع
بارتفاع المهية وذاتياتها وان المهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا
يكون المهية وذاتياتها بالنسبة الى شىء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم
بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضى تقدمه عليه بالمهية فان نسبة
المهية الى الجزئى المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئى المتاخر بالوجود فلا
يكون المهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك

بالسوادية

المهية

من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار فى الامر الخارج لان جميع الجزئيات
متساوية فى ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شىء منها بارتفاعه
ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجى بالنسبة الى شىء من الجزئيات
اقدم او اولى او اشد فان منع استلزام تساوى الجزئيات فى هذه الاحوال
لانتفاء التشكيك فى الامر الخارجى كان المنع مشتركا والجواب منه هناك هو
الجواب الثانى ان الامر الذى يتحقق به التفاوت حيث يوجد فى الاشد دون
الاضعف ان لم يكن داخلا فى المهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت فى
الكل على السواء وان كان داخلا فيهما لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء
بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التى توجد فى نور الشمس دون القمران كانت جزءا من ماهية
الضوء لم يكن ما فى القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين فى نفس المهية فان
قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا
للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل فى مفهوم العارض وماهيته
فلا يحمل على الضعيف منه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض
فيهما على السواء مثلا الخصوصية التى فى بياض الثلج دون العاج ان كانت داخلة
فى مفهوم البياض لم يكن ما فى العاج موصوفا به والا لكان مفهوم البياض
فيهما على السواء اجيب بانه داخل فى المهية المعروض الاشد وان لم يدخل فى
مهية العارض ولا فى مهية المعروض الاضعف فلا يلزم من عدم دخوله فى مفهوم
شىء من جميع المعروضات اقول وللقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور
على امتناع تفاوت المهية وذلك انه كما جاز التفاوت فى العارض باعتبار
امر خارج عنه داخل فى المهية بعض المعروضات فلم لا يجوز فى المهية باعتبار امر
خارج عنها داخل فى هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام مهية الانوار او
جنسا لها ويكون الخصوصية التى فى نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا

والآء

العارض

في هوية نور الشمس وبهذا اندفع ما قيل من توجيه المنع ايضا بانا لا نم ان القدر الزائد اذا كان
خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك الزيادة
من جنس الماهية واذا تحققت فلا عبرة لكونه داخلا في ماهية الفرد من حيث خصوصا
الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كانت التفاوت بحاله واما العبرة لكونه
من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة
النار ليس الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها
والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي
فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المقولات
في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى التخصيص وان لم يكن مانعا
لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها فمن هاهنا ذهب بعضهم الى
نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت
في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول
والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان
الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى التفرقة
بين ما اذا كان ذلك القدر الذي يرجع الى المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد
وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكد يتم من البيان مع ان الدليل
المذكور لا يتم في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به التفاوت الجنس خارجا عنه
داخلا في ماهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل ما قدم الشدة
١ والضعف يرى شديدا في محل آخر فيكون كل منهما كليا له افراد مخصوصة مخالفا للكل
الآخر وضعفه لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا للآخر في الماهية ولو كان
الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار
ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء فتكون متحركة بالذات وكل متحرك بالذات

جسم اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فبالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل المحال
واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض وينبع المضيء والانتقال
من مكان الى آخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما
يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع لكل ذلك حدوث الضوء في المقابل
للمضيء ومقابل الجسم الكثيف للمضيء مع تحدث الضوء فيه والحركة توهم
بسبب التتبع اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان
بسبب مقابلته للجسم العالي الجليل انه ينحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان
منحدرا لرايناه في وسط المسافة فمدفوع بان حركة الضوء من السرعة
بحيث لا يتصور فيها ذلك واما الثاني فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان
تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذات الى
قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل
من الجسم الاول الى الجسم الآخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في
مقابل المستضيء بالغير كما يحدث في مقابل المضيء بالذات وكان في المستضيء
شرط لحدوث الضوء فيما يقابله ظن انه انتقال او حركة للضوء من المستضيء
الى ما يقابله والتفصيل الحق فانه متحرك ومستقل بالانتقال اصحاب مع انه ليس بجسم
بالاتفاق فان اجابوا بانه لا حركة بل يزول عن موضع ويحدث في آخر
على سبيل تجدد المحاذيات كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا الرأي
وجهان الاول انه لو كان جسما ولا يخفى انه محسوس بالبصر لكان ساترا لما
الذي يحيط به وكان اكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد في حال المبصرات
ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استنارة كان اشد انكشافا عند البصر
والى هذا الوجه اشار بقوله لحصل ضد المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف
واعترض عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا

لعدم نفوذ شعاع البصر فيه واما اذا كان مشفا فلان صفحة البلور والزجاج
تزيد ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن
في قراءة الخطوط الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان جسما لم يكن كثرته موجبة
لخفاء الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال اكثر
فيقل الاحساس بما وراءه او لا يرى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا
اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة بالدقيقة منها انما هي للعيون
الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصر عما بين في موضع دون
القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا
لامتنع حركته الى جهات مختلفة انها ليست بالقسر ولا بالارادة بل بالطبع
والحركة بالطبع انما تكون الى العلو او السفل ومما يؤيد ما نحن فيه ان الشمس
اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الى الارض
الى نوجه فيها مما لا يعقل ولبعضها ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة
ثم سددناها دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت
جسم والا فاما قبل السد ولا وجه له او بعد السد وهو غير ممكن لان المنافذ
ان لا تنفذ غير ما سددناه ولا انعدم لبعضه جسم والا لزم ان يكون
حصول جسم بين جسمين معدة لاحدهما فالمنعدم عرض ليس الا
وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل عرض قائم بالمحل معد لحصول
مثله في الجسم المقابل المحاذي وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته
كالشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء
بالغير كما في القمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء
اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل
من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس

وضوء ثان

وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض حالة
الاسفار وعقيب الغروب الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء
المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون
مضيئا لا انها كيفية وجودية كما ذهب اليه البعض والا لكانت
مانعة للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما
انه مانع من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في
الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا
بينهما ورد بالمنع وذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو
منتف في الغار او في العائق عن الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة
المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما يتعلق شرط الرؤية هو الضوء
المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في
الحائل بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي ثم فيما اذا كان ذات الشيء
مانعا عن الابصار لا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا خلو
الجسم المتنور عن الضياء فحينئذ اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي
نتخيل انها محسوسة في الهواء وليس هناك امر محسوس الا ترى انا اذا غمضنا
العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا ندرك
في حال التغميض شيئا في عيوننا بل انا في هذه الحالة لا ندرك شيئا فيتخيل
انا ندرك كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا مثل الغار
بكونها وجودية بقوله تعالى جعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون
الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل العدم الخاص كالعمى الجاهل
وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات
الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة تعرض الكيفيات

الصفوة

انها مانعة

تلون

المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج المعلول
للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط
مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس
بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء
يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج
سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد
الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية
ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في الطنين الحاصل فانه اذا اسكن
انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوران لا يفيد الا
الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ليس بتام ك
اما وجودا فلانه قد يوجد التموج للهواء بالبعيد ولا صوت هناك
واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما
عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد العلم بالمطلوب واجيب بان استقراء
بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم
بكون الصوت معلولا للتموج الهوائي على وجه مخصوص وكذا الحال في
كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم
حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين
للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او
المقلوع الى جنبين وينقاد لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من الهواء
فيقع هناك صوت بالتموج المذكور وهكذا ينقاد ما يجاوره الى ان
يتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت
ولا يتعداه كالحجر الملقى وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين

للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا
للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع
لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد
ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني
وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فيحصل جعل
الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذ لم يكن السبب
علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزماني موجودا في
الآن في الخارج متعلق بقوله الى صفة بعض من الكيفيات المحسوسة
الاصوات الى صفة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحدث
في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل
في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشي من القرع
والقلع اذا وصل الى الهواء الذي في الصماخ حدث في الهواء بسبب
تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ
والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه
جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان جهة
خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف
انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال
يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجيء منها
ويميز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد
وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول
لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع
قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه

جاز من بينه مع القطع بتفرقات الهواء المتموج لا يصل الى البصرى الا
بعد الانعطاف عن اليمين ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف
بالقرب والبعد فلم يتميز البعيد القوي والقريب الضعيف ولمن في الطرفين يتميز ص
المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما
مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع
الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التميز بين الجهات
والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات
في اماكنها البعيد في مكانه البعيد والقريب في مكانه القريب لكن وصول
الهواء المتكيف بالصوت الى السامع شرط لا حاسة على ما هو مستقر
في مبحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت
انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يحصل من الابعد
في زمان اطول لكن بتجدد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع
للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد في ذلك انما يحصل بتتبع
الاثر الوارد من حيث وروده وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة
التي منها ورد وقال والحاصل انا عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك
الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم
انا بعد ذلك نتتبع بالتفاتنا ادراك الذي وصل الينا الى ما قبله
فما قبله من جهة مبدأ وروده فان كان بقي منه شيء موجودا ادركناه الى
حيث ينقطع وينمحي وح ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا
وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق
في المسافة اثر ينبهنا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي منه
ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من اعلى الجو وبين دوي

الرحى

الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلام رجلين بالقرب منا وبعد احدهما
منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما
وبعد الآخر قال الامام هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث
وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله لكن
مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا
واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا
فبقي ان يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك
الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف
باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا والجواب ان
الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة مما
يدرك بالسمع كما يعلم بتذوق الحلاوة او شم الرائحة من جسم انهما فيه وان
لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت
لوجوب ادراك الهيئة الصوتية يعني ان الصوت غير قار الاجزاء
في الوجود لا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني بل
يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كما في الحركة والزمان وذلك
لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة
التي يتكلم بها باقية حال التكلم موجودة معا وبقاؤه ومجتمعة في الوجود يستلزم
سماعها اذا وقع على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها
فلما اوقع على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث
زيد مثلا ابتدأ على هذه الهيئة المخصوصة دون نظائرها الممكنة
يرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف
ليست اجزاء للصوت بل هي من عوارضها المتعاقبة اذ قد توجد ولا توجد

صوت

ولا يكون الصوت ... فيهما

هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت
ورد هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال حروف بعينها فيجوز
الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا
من المصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه
الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع
البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء من تلك الاهوية
يتولد فيه تموج آخر وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهو الصداء
فالهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل
او جدار بحيث ينصرف الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة التموج
الاول حدث من ذلك صوت هو الصداء وتعرض له كيفية مميزة
يسمى باعتبارها حرفا فقد تعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت
آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية
العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض والمجموع العارض
والمعروض عند آخرين وعبارة المتن تحتملهما وقيد المماثلة بالحدة
والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز
صوت عن آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة
والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا
بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده
كالحرف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد
المسموع وبالعكس الا ان التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة و
البحوحة حيث يفيد الاولان تميزا في المسموع دون الاخيرين نظرا
تأمل اما مصوت او صامت الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف

المد واللين

المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة
من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح
للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والعلة
قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة
مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا تكون الا مصوتا
لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق
اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحدة
منها قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا
او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل ومختلف بالذات او بالعرض
يعني الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة
بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة
او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان
سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او
بالعرض كالبائين اذا كان احدهما ساكنا والآخر متحركا او كان احدهما
ساكنا والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة غيرها فانهما
تتفقان في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه
فان الحروف اذا ائتلفت ائتلافا مخصوصا سمي المؤتلف كلاما وهو مهمل
وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبر وانشاء
وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام تتألف من هذه الحروف ولا يعقل
كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف
ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال
الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة
والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المصنف وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة
اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها
بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة وانتفاؤها في الواقع والاخيران
ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول فاذا صدر عنه امر او نهي فهناك
شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه
متعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما
حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والجواب
ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم
في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما يثبت النزاع فاما الاعتقاد
ثبوت كلام نفسي تقليدا او لان المقصد الاصلي من الكلام هو الدلالة
على ما في الضمير وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وجرى
فيه تنبيها على انه الذي يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق بالاسم لتلك الالة والاشاعرة
يدعون ان النسبة احد طرفي الخبر الى الاخر قائم بنفس المتكلم ومغايرة للعلم
لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي
الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده
هل يطيعه اولا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو
يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان
الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا
كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يجري بعينه في النهي استدلالا واعتراضا
فيثبت المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه
بل يريده في صورة الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة

النهي

النهي بل صيغته فقط اقول وللقائل ان يقول المعنى النفسي الذي يدعون انه
قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك
مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة
من تفاعل الثلثة بمثلها يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات
واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة
والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف واللطيف و
المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام
تسعة هي الطعوم بجملتها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة
وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان
فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي
المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة
فان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة
وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له
طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم
في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل
منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل الاجزاء وتلطيفها
احس منه بطعم كالنحاس والحديد وهذه هي المعدودة من الطعوم دون
الاول واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية
المتوسطة بينهما ممنوع ولعل المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة
وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة
من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم
البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة ولعل الخيارو

والقرع والحنطة النية يحس من كل منها الطعم ولا تركيب فيه وليس من الشبه
المذكور وليس الاختلاف بالشدة والضعف لمن اقتضى الاختلاف
النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم تعتبر كان القبض والعفوصة
نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض
كالسماق يقبض لي اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه
معا وليس الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار
وليس حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه
برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم
دعاو خالية عن الدلائل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث
مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال الحرارة
تفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام التي يدركها من شانها التفريق
لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير
ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة
فيفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة لشدة المقاومة وكون
التفريق عليها فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة
شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا
عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون
الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف
كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة دون ما ذكر اذ لا يقهر
الحرارة وتفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون عنيفة فان القابل اذا كان لطيفا
لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها من النفوذ فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير
لعدم اجتماع اجزائها ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة

الحرارة ص

فيمزج غير ملائمة وان يكون دون الحرارة في عدم الملائمة وينفعل الحار
في القابل المعتدل الملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان
مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف
فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا جرم يكون الكيفية
الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة
ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة تميل الملوحة الى المرارة
مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم الملح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم
انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انه اذا اخذ
لطيف الماء والمرو خلط بالماء والملح حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان
سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء
ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء
الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه
ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء
ويصفى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه والبرودة
يفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم
الاجسام ايضا لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك
كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات
الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة
على حسب اختلاف التكثيف في القوة والضعف فيفعل البرودة في
القابل الكثيف العفوصة لانه يتضاعف التكثيف اعني انه الكثيف
يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر
فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة

والحرافة ص

ويفعل ذلك الماء ص

التي تتوسط الحرارة في المنافرة ويفعل البارد في القابل اللطيف الحموضة
لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ واعانة ويكثفه تكثيفا اقل كثيرا
مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية تكثر عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة
العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة يحدث من فعل البارد في اللطيف
فان الثمر العفص لشدة برودته وكثافته كلما ازداد كيفية مائية ولطافة
واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة ويفعل البرودة
في القابل المعتدل قبضا وعدم ملائمته دون العفوصة وفوق الحموضة
لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها
في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين
وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك دون
العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فتنفر
الطبيعة عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا تكون النفرة
عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا
ملائما وذلك لانه لا تفرق تفريقا شديدا ولا تكثف ليفيض تكثيفا قويا بل
يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم فهو في القابل الكثيف
الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل
فيجتمع اجزاء الفاعل وتؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفريق والتكثيف
البليغين فيحدث هناك كيفية في غاية الملائمة اعني الملائمة الحلاوة
التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند
قوى الذائقة وفي اللطيف الدسومة لعدم قوة المقاومة بين القابل
والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما
فيحدث منه كيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة

كان لسحو

هو

وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من
تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية هي
اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تنفذ في المذاق
لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا
يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير الفاعل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته
ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان
كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان
لم يؤثر بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن
الطعوم الحريف ثم المر ثم المالح لان الحريف اقوى على التحليل من
المر والمالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث
الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المر
اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان
الفواكه التي تحلو يكون اولا عفصة لشدة البرد فاذا اعتدلت قليلا
قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم ينتقل الى الحلاوة
والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر بردا منه
لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى من التحليل
لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل
لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها الطعوم
لا نهاية لها وذلك لان التركيب بين الاجسام ذوات الطعوم البسيطة
مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا تركبت احس من المجموع بطعم
واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب تركب اسباب المقتضية للطعوم
المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة في جسم واحد واقتضى كل منها فيها

كيفية

طعاما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في امكان التركيب
والتركيب المذكور كثرة غير منحصرة فتتعدد الطعوم المركبة بحسب تلك الكثرة
ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما
في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة ومن
الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل
المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض كما في الباذنجان ومنها المشمومات
ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة
منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره
وقد يطلق عليها اسم باعتبار ما يقارنها من الطعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة
وقد يطلق عليها اسم باعتبار الاضافة الى محلها كما يقال رائحة الورد والتفاح
والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات
اي الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد والانها مفسرة
باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو يسمى
ضعفا كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة ايضا او استعداد شديد نحو اللاانفعال
اي التهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال كالمصحاحية والصلابة والمشهور
ان لها نوعا ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بذلك
لان المصارعة تتعلق بامور ثلاثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني
القوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية والثالث
كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد
نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل من استعدادي
القابل للانفعال واللاانفعال الشدة خرج عنها اصل القبول الذي نسبته
اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا للآخر انه بحيث

يمكن

يمكن ويصح ان يحصل فيه ذلك الآخر وهذا امر اعتباري لا يتصف بالضعف ولكن الشيء ثم انه قد
يوجد فيه امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا
فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من لوازم الامكان الذاتي
ومراتبه المقتضية لقرب القبول او بعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة
للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات متوسطا بين
مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباعدان
في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا بالقرب
بعضها من احدهما وبعضها من الآخر فبطل ما توهم من ان المتوسطة ليس حقيقة
ولا مجازا فيكون اطلاقه خطأ من جهة اللغة والفلسفة كما قال و[illegible] النوع
الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس
الحيوانية بمعنى انها يكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد ولا ينافي
ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان
كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتغاير بينهما لا
يكون الا بعارض فان ما يكون في الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من
الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية
العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت والعلم يطلق تارة
ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان اذعانا وقبولا للنسبة
يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه يسمى ظنا والا
جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له
فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل
لا نسلم ان الثبات بامتناع الزوال واجب لان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات
لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيتشكك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها

بالجهل وان فرض ثبات بعض الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يحكم عليه
بزوال الجهل في النظريات اذا حصل بعض مباديها كانت كالضروريات
في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية و
فانها اذا انتقش بها من مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل
عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى
ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد هنا وفسر العلم
بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك التميز
فقولهم صفة وهي ما تقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم يوجب لمحلها تميزا
اي يوجب لمحلها الذي هو النفس تميزا مخرج الصفات التي توجب لمحلها التميز
عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا توجب امتياز محلها عن
العاجز لا تميزه لشيء بخلاف العلم فانه يوجب تميز المحل وتميزه معا وقوله لا يحتمل متعلق
التميز نقيض ذلك التميز مخرج الصفات الادراكية التي لمحلها توجب تميزا يحتمل
متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل
لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها ولذلك التميز نقيض متعلق
بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى
زيد يحتمل السلب المغاير لو اخطرنا هذا السلب بالبال نجوز سلبه في الحال وفي صورة
الجهل المركب والتقليد وان لم يجوز في الحال لكن يحتمل ان يلوح امر يوجب انكسار
القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديق الجازم
المطابق الثابت اعني اليقين وتناول للتصورات باسرها بناء على ما زعم
بعضهم من ان التصورات لا نقايض لها وقد مر دفعه في بحث التقابل واعترض
على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل ما
يوجبهما وان لا يكون التصور نفسه علما بل ما يوجبه فالصواب ان يزيد كما هو

المنقول

المنقول عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز ولا يحد اي لا يحد العلم
فانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف
تعريف بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا
اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم
فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر
واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك
الغير لا بمعلوميته ولا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير هو معلومية
حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور وينقسمان الى الضرورة والاكتساب
اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي
الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف
حصوله على نظر ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال فانه
يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات
بل على الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام
كذلك فله وجود لما مر من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس
في الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما حقيقته او مثاله والاول باطل اذ
لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون
بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا اشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود
في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله وقيل هذا الدليل على تقدير صحته
انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا
يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا
بالموجود وعلمنا بالمعدوم فاذا كان احدهما بالانطباع كان الاخر كذلك
فان قيل علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع مع جريان

الدليل بعينه فيه واجيب بان العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما حصولي
وهو بحصول صور الاشياء في القوى المدركة والاخر حضوري وهو بحضور
الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بنا وليس
فيها ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند
العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ثم ان انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره
بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده فقوله لا بد
في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند
العالم لا بد لان يكون مثاله حاصلا عنده ولما زادهم قيام البرهان على القول
بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم منهم بانه علمه بالاشياء انما هو بحضورها
انفسها عنده لكنه في العلم بالمعدومات واحوالها وخصوصا الممتنعات
القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقيقة لها ثابتة حتى يتصور لها
حضورها وقال بعضهم علمه بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد آخر
وقوله وحلول المثال مغاير جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان
العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا
مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة الحصول
للنفس عند تعقلها لها والتالي باطل وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال
من المعلوم وحلوله في النفس والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في كثير
من الصفات والاتصاف للنفس بتلك الصفات انما يلزم ان لو كانت
تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها ومثالاتها وقد مر هذا البحث
مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى ان العالم
يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا
اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن اشارة الى ابطال هذين المذهبين

الاتحاد ان الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف
المعقول اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة
واختلفوا في المحدث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان
الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين
لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد باولى
من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا بعلم واحد عالما بمعلومات لا تتناهى
وانه محال ورد عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة
لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا
في حقنا واختار المصنف بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من
المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال الفخر
وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم
باحدهما عن العلم بالآخر لزم من جواز انفكاك احد العلمين عن نفسه
لان العلم بهذا نفس العلم بذلك في التقدير جواز انفكاكهما اجيب بانه
يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما
بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك فان قيل الامكان
للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا عند تعلق العلم الواحد
بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسن
الباهلي الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة
اذ لا مانع بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين
فان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته فلنه
مع بالضرورة الوجدانية واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم
واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور

العلم بان [illegible] يكون [illegible] ... [illegible] ... ان كان العلم [illegible] ... [illegible] عارض ... بالآخر

متعددة كالنتيجة مع نفي المعارض وكيف الى مسائل يطلب لا جهلا وجعل الامام الرازي
الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق
بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز لكن يكون للواحد تعلقات بامور متعددة
كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل من حيث هو
كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء
على التفصيل فاندفع ما ذكره المص ونقد المحقق من انا نعلم العلم بالتعلق
ليف يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم المجموع من حيث هو
فان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تجويزه العقل
فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر فما هو المتنازع فيه فهو ممنوع او يجوز
ان يستلزم محالا ولا نعلمه كالحال والاستقبال اشارة الى مذهب بطلان
جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور
الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد كانهم ذهبوا
الى ذلك هربا عن لزوم التغير في علمه تعالى وزعموا ان علمه في الازل بوجود الاشياء
فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى
صفة واحدة يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته
وهو باطل لان المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال ولا نعلم
والعلم لا يعقل الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة
فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء
بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك
الاضافة فمن قال منهم ان العلم صفة ذات اضافة توجه عليه فقط ذلك الاشكال
فقط ومن قال منهم انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه
باجتماع صورتين متماثلتين وبذلك الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى

رقوله م

اشارة

اشار بقوله فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين مع الاتحاد يعني في علم الشيء
بنفسه يتحد العالم بالمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين
ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة
فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول
ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين
موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك يتمايزان فلا استحالة وعن
الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا شك ان
كون الشيء بحيث يصح ان يعلم مما يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما
وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت
نفس العلم او لازمه وهو عرض لوجود حده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف
العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا امر يتحقق كيفية
نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم
جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق
حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
فالصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو
الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجوده
الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان
مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا
لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض اما الصورة العقلية
التي العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجودها الخارجي
موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق

حمل عليها صدق العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام باقي الكيفيات
النفسانية وفرق ما بين الوجود وبين القيام به وقد استوفينا الكلام
في مبحث الوجود الذهني فليرجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما
ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته
ويسمى فعليا واما ان يكون مستفادا من وجود المعلوم في الخارج كما اذا
شاهدت شيئا فعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك كما
اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك ضروري ونظري وانه
ينقسم ويكتسب يعني ان العلم ينقسم الى ما حصوله بنظر وهو المكتسب والى ما لا
يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه ستة بديهيات و
مشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات اقول
وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك
من الالتفات وسلامة الالات كافيا في حكم العقل اولا فالاول
البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس اولا فالثاني
المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة بحيث لا يعزب
عن العقل عند تصوره للاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة
فاما ان يستعمل فيها الحدس اولا فالاول هي الحدسيات والثاني ان كان الحكم
فيها مما شانه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات والا فهي المجربات اما
البديهيات ويسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها بمجرد تصور طرفيها
كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد
في مكانين فقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن
محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس
الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او لان انتقش لا لخلقة

على ما هو مذهب

على ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
الحواس الظاهرة ويسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار محرقة او الباطنة
ويسمى وجدانيات ومنها ما نجده من نفوسنا لا بالالات البدنية كشعورنا
بذواتنا واحوالها واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
لا تعزب عند تصور الطرفين ولهذا يسمى قضايا قياساتها معها كالحكم
بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا
يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين
اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف
ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا
مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات
نظريات لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل
بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها
معها قلنا بل حصل بنوع آخر غير تلك الوجوه وهو لما تكررت المشاهدة
حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات
فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم
بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب
اوضاعه من الشمس وذلك انه يضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس فيحدس العقل انه
لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا يحكم
بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بممكن مستند الى المشاهدة كثرة
تمنع تواطؤهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه
لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عن وقوعه ويعتبر ايضا
كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر

الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن
افادت اليقين او قام دليل على صدق قائله داخل في المتواتر على ما ذكر في وجه
الحصر وليس بمتواتر اتفاقا كخبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن
المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن
فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او الحدس من القرائن وعلى الاول
يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واعلم ان الحدس قد يحصل
بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في التجربيات والفارق على ما ذكرنا
هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب في التجربيات معلوم
السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا
هو انه لو لم يكن العلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات
معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة
بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة توقف على
فعل يفعله الانسان حتى يحصل بسببه فان الانسان ما لم يجرب
الدواء بتناوله او اعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه
بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام ستة فقال
ما يكون الواسطة فيها هو الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي من الوهميات
وان كان حسا آخر فهي المشاهدات والامام حصرها في القضايا البديهيات
والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات تشتمل الفطريات
نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر
الا الى تصورهما وان الحسيات تشتمل التجربيات والمتواترات نظرا الى ان
استفادة حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما
ان كثير التجربيات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع

بحث

بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة مجانس خفي وكذا
القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون التجربيات والحدسيات
من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات
من قبيل الظنيات واجيب بكون اي العلم تابعا للمعلوم لامتناع الانفكاك
عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابل ذلك سائر العلوم وهو تابع بمعنى اصالة
موازنته في التطابق قوله الدور اشارة الى مبحث بين المعتزلة والاشاعرة
وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بانه تعالى
عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف
ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان
العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة قالت الاشاعرة كيف يجعل الله تعالى علمه
في الازل تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانه لا نعني
بالتابعية التاخر حتى يلزم الدور بل اصالة موازنته في التطابق بيان ذلك
ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للاخر لانهما متطابقان فكان كل
منهما وزن بالاخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا الوزن
هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة
صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح لنا ان نقول انما
كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان نقول انما
كانت ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان نقول انما علمت زيدا
شريرا ولا يصح ان نقول كان زيد في نفسه شريرا لان علمته شريرا فاذا علمه
سبحانه وتعالى انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر
بالعكس حتى تم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم
تابع للمعلوم فلا يكون علة له وحينئذ يلزم ان لا يكون فعليا عليه اه اقول التابعية

لانه كان في نفسه شريرا اهـ

بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع يطابقه
فان المطابقة واللامطابقة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين
الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يكون تصورا او لا بد فيه من الاستعداد له
اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول ثم يريد ان علوم الانسان
كلها تفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه
يتوقف على استعداد مخصوص اما الضروريات فاستعدادها باستعمال
الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه
صورها المشتملة على الماهية النوعية ومشخصاتها وتعلقت بالقوة المسماة بالمفكرة لما
مقارنة بعضها الى بعض استعد لان يفيض على النفس الناطقة صورة تلك
الماهية النوعية مجردة عن المشخصات او اذا احس بجزئيات متعددة وقاس
بينها استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها اذا حصل لها
هذه الصور الكلية ولاحظ النسب بينها وحكم بها بلا فكرة فقد حصل لها التصورات
والتصديقات الضرورية واما النظريات فاستعدادها بهذه الضروريات
فانه اذا انضم الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات
المتوقفة عليها بلا واسطة واذا انضم في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد
لفيضان كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع
وباصطلاح اخر مفارقة النوعين فالادراك يطلق على معنيين باصطلاحين
الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا
جزئيا او كليا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا
المعنى يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة
الحاضرة عند المدرك مكنوفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف
وغيرها والتخييل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئة ولكن في حال غيبة

بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل
الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون
اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى والادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة
الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين
المندرجين تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في
عبارة المتن فاعل يفارق التقدير يفارقه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة
يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي لا
باعتبار آخر وسوى لا يستلزم تعلق العلم بالعلوم اكثر اللهم الا ان يكون للمعلول
لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول وما ذكر
في الملخص انا متى تعقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية
المعلول ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا في المقدمتان ظاهرتان
بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول
في العاقل والثانية نظرا لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت
العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وذلك يكون المعلول لازما بينا
للعلة وقد استثنيناه وقولنا متى تعقلنا العلة بكنهها فقد حصل ماهية موجبة
لماهية المعلول قلنا قد حصل في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول
في الخارج فهي ماهية العلة موجبة لماهية المعلول لان العلة بوجودها الخارجي تستلزم
وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني تستلزم وجود المعلول في الذهن
وهذا هو المطلوب واما بماهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا
علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكنه لا مطلقا بل من حيث هو
لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان الملزومية واللازمية والعلية و
المعلولية من المتضايفات التي لا تتصور ولا يصدق ثبوتها الا معا

وهو علم ناقص بالمعلول اما بمهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها
وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق
العلم بالمعلول كذلك اى على الوجه التام ولا عكس لظهور ان العلم التام بالمعلول
لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور ودقيق العلم بالمعلول من جميع
الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة ملزومة ما تهام ملزومات
المعلول فان قيل معروضات العلة ليست ملزومة للمعلول قلنا كذلك
عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات
علمه بسائر الموجودات لكونه عالما بالذات واثبات علم غيره
من المجردات بمعلوماتها كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم
بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدأ الاول عالما بذاته من جميع تلك
الوجوه فقد لا يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال
العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان
العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما والسبب في
ذلك ان العلة التامة بخصوصيتها مقتضية للمعلول المخصوص والمعلول انما
يستدعى لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي
لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى الامكان دون ذات
مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعى علة مخصوصة قيل فالعلم بالعلة
يستلزم العلم بمهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة
دون مهيتها ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال
بالمعلول يوجب علما ناقصا اقول وفيه النظر المذكور آنفا فان اقتضاء العلة
المعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة

للعلم

للعلم بالمعلول انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم
ان آ مستلزم لب وعلم مع ذلك ان آ موجود علم ان ب ايضا موجود
لما علم ان خصوصية ذات آ مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس
فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان آ موجود لامكان ان يوجد ب
لعلة اخرى غير آ فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين
دون العكس اما العلم بمهية المعلول فلا سبيل الى استنتاجه من العلم بمهية العلة
الا ان يكون المعلول لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اى مراتب العلم
ثلث الاول كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة
قد يكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد يكون بعيدة منه كما في العقل
الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب
او البعيد او المتوسط المجامع لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا ونظرا الى ان
استعداد الشيء كانه منه ولا يخفى ان عد القريب من تلك المراتب ينافي الثانية
العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض
الذي هو حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعقل الاشياء
متمايزة في العقل منفصلا بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا اما العلم
الاجمالي فكمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فيحضر الجواب في ذهنه وليس
ذلك الا بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة
فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه
علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل
التي فيها وقال الامام ان هذه المرتبة مباينة للعلم الاجمالي بوجهين
الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب تميز كل واحد منها
عن غيره فيكون التفصيلي حاصلا وان لم يكن العلم بها حاصلا اصلا

معلومة لم يكن صح

نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فاهو معلوم مفصل وما ليس
بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة
معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت قصدا
الا الى الجملة فاذا شرع في المسألة وقررنا شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل
واحد من المعلومات التي في تلك المسألة حصل له في العلم مرتبة اخرى مفصلة
متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل كيف وملاحظة
لها اجمالا ونظيره ما بين المرتبتين من الاحساس ان رى جماعة دفعة ثم حدق
النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى
مفصلة للاولى ولا شك لتميز ابصارنا لتلك الجماعة حاصل في الحالين معا
فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والحالة الثانية بالعلم التفصيلي والتح
انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة
الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور
المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب
ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة علمية ولا معنى للعلم التفصيلي
الا ذلك اعني يكون للمعلومات المتكثرة صورة متعددة بحسبها فينكشف
كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة
لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو
وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان ارادوا
بما ذكروا من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرنا من حصول الصورة تارة
دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمال بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة
بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل
لان حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب

بذلك

وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم وكلتا الحالتين علم تفصيلي
بحسب الحقيقة والاختلاف بالنسبة باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها
بالقياس الى المعلومات واما ما قالوا من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا
لترتبه على التقرير فمردود بان تلك الجواب حقيقة وهيئة وله لازم وهو انه شيء
يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم
بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس
من حيث انها شيء يحرك البدن فان لا نعرفها الا من كونها محركة معلوم تفصيلا
وحقيقتها مجهولة الا ان يعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم
الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في
الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل
ح متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل
كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها
صارت ملحوظة بالبال مخطرة قصدا انكشف بعضها من بعض انكشافا تاما لم
يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين
معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب
معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واخطار واذا فصلت
الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس
الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقولهم المعلوم
عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب
حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان في ذلك ليس علما
باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بامكان عام فلا شك انا حكمنا

على جميع افراد الشيء فلا بد لذلك من كونها معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار
مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك
الافراد وصار ممكنة الحكم عليها وتخصيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه
الملاحظة يمكن الحكم عليها لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده
فيصح الحكم على تلك الافراد دونه قوله والسبب اما يعلم به كليا اشارة الى مذهبين
مشهورين فيما بينهم الاول ان العلم بالمسبب لا يحصل الا من العلم بسببه
الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاول بان المسبب لكونه
ممكنا بالذات اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد
طرفيه على الآخر واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او كشف او حدس او اخبار
ممن علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بالمجرد والكائنة لا يقتضي
عدم العلم بوجوده غاية انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه فليتأمل وليعلم
البرهان الاني استدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم
علما نظريا متعلقا بذاته المعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن
الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد
الاول اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالهام او حدس او كشف وبالقيد الثاني
اعني بعينه البرهان الاني فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفته وعلى الثانية بان
من ان الالف مثلا يوجب الباء واستدل بالالف على الباء فقد حصل له علم
عنده هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع
من الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء
لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض عليه بان
هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا الالف

على هذا الباء

على هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال
لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان
واعلم على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك قوله اصحاب
الشرائع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل لا يتوجه
على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره
فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو
قريب مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري
العادات والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان بالعقل فسروه بما يعرف به
حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره المصنف
العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والغريزة
وهي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات وهي الحواس الظاهرة
والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا
بل عند سلامتها الا يرى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل الحواس وقد
يطلق العقل على غيره اي على غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك
فانه يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس وقد يطلق على النفس باعتبار
مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها
في تلك المراتب ليفيد بيان ذلك ان للنفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي
العالية واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى
عقلا نظريا له اربع مراتب ولها باعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره
تأثيرا اختياريا وان كان ذلك ليفيد عائدا الى تكميل النفس من جهة
ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا

لا لبعضها مراتب اربع اما مراتب النظري فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريب
او متوسط او بعيد فالبعيد هو محض قابلية النفس للادراكات ويسمى
عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور
المستعدة لقبولها وسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم
وكذا الحال في سائر المراتب يطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس
الناطقة المتصفة بتلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى
الثانية كالجسم المطلق للبسائط وكالعنصر للمواليد ليست خالية عن الصور كلها
بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها وليس
شيء منها ماخوذا فيها وان لم يخل عن الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها
لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة
ما يقابل الحال لان الاستعداد للانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة
او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه
كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل
والقريب هو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار
الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على
الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء ويسمى عقلا بالفعل لشدة قربه
من الفعل واما الكمال فهو ان تحصل النظريات مشاهدة ويسمى عقلا مستفادا
اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل
فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان
لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده
فهو متأخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات
كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة

المستفاد

المستفاد مستمرة يتوسل بها الى مشاهدته ومنهم من نظر الى التأخر في الحدوث
فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وليعلم ان العقل
المستفاد قد يتصور بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات
معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهو بهذا
المعنى لا يكون في دار الغرور ومنهم من جوزه في دار الدنيا لنفوس قوية لا يشغلها شأن
عن شأن فكأنهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات
التي تشاهد معقولاتها دائما واما مراتب العملي فاولها تهذيب الظاهر باستعمال
الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية
ونفض آثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي
النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال
عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جمال الله تعالى وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة
مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما
هو فائض من جنابه والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان في العموم والخصوص
الاعتقاد ويطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا
او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا المعنى اول مشهور وقد يقال لاحد قسمي
العلم اعني اليقيني الذي قد تبين لك ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس العلم
والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص
من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب
والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تمحل لان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد
بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى
الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه
اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه

[illegible]

ويمتنع فيه التضاد بخلاف العلم اي للاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد
يعني قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب
نسبة والآخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران
وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد وهو المعتقد وان جاز تواردهما
عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان ادراك المتعلق
بالسلب او الايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى
الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان يتعلق احدهما
بايجاب النسبة والآخر بسلب تلك النسبة ولا اعتقادان كذلك بالمعنى الثاني
فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان
للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلثة الادراك وهو حصول
الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو ايضا وهو زوال الصورة عنها بحيث
يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان
وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد
لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو هو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان
ففيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون
في المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها اعني الجوهر المجرد اجيب بان
النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها تتمكن النفس من الاتصال
بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة
عن الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة
العلم والشك تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب
من غير ترجيح احدهما على الآخر وقد يصح تعلق كل واحد من الاعتقاد والعلم
بنفسه وبالآخر فيتغاير الاعتبار لا الصور الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل

منها بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر وح لا يكون بين العلم والمعلوم
تغاير الا بالاعتبار اذ لا احتياج الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم
كما عند علم النفس بذاتها وسائر صفاتها القائمة بذاتها اقول وذلك ظ
في تعلق العلم التصوري بالعلم تصوريا او تصديقيا وكذا في تعلقه بالاعتقاد
فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق
يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول
صورة ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في علم النفس بسائر صفاتها القائمة بذاتها
وذلك يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم
والاعتقاد كان نحكم على تصور الانسان او على التصديق بحالة من احوال
مثلا بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور او
التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة عنه وكان العلم متحدا مع المعلوم
بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كتصور المحكوم به
وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صورة من المدركات عند المدرك
ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل يقابلهما وباخر قسمي
لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد
عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد
تقابل العدم للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على
خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى
مركبا لانه جهل بالواقع مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد
بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي
الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا تنقبض النفس معه من الطرف الآخر وهو
غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه

اعتقادا وراجحا بلا جزم وهو المراد من قولنا ترجيح احد الطرفين ويقابله الضعيف
وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسب العلم يحصل بالنظر مع
سلامته جزئية ضرورة وهو مع فساد احدهما قد يحصل ضده بتيسير الكيفية اكتساب
النظر من الضروري ولا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدأ اتفق بل لا بد من مبادي
مناسبة والمبادي لا توصل اليه كيف ما اتفقت بل لا بد من ترتيبها على هيئة
مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور حاصلة لتحصيل ما هو غير
حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فاذا
كانتا صحيحتين مع تمام الشرائط المعتبرة في الانتاج افاد علما ضروريا من غير تخلف
واما اذا فسدت احديهما او كلاهما فلا يفيدان علما ضرورة بل لا يستلزمان
العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل
انسان حيوان وقد يحصل بها ضد العلم اي الجهل كما في كل انسان حجر وكل
حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك الفساد مقصور على المادة كما في هذين
المثالين واما اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا يفيدان شيئا منهما
لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج
شيئا اصلا لا ايجابا كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس
بشاعر وحصول العلم عن النظر الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح بمادة وصورة يحصل
به العلم من غير تخلف واراد ان يشير الى ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول
والمذاهب المشهورة في هذه المسألة اربعة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول
العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها
مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء منها الا ان الله
تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه
لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه الايجاد عقيب شيء دائما وذلك

اذا كان صح

النظر

عادة ولم يجز ان يبقى خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن
متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني
على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان
فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل
عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو
ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما مباشرة
ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر واما بتوليد ان كان بتوسط فعل
آخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي
هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد واراد بالفعل ههنا الاثر
الحاصل لا نفس التأثير والاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على
بعض التفاسير الا ان الكلام لفظي ليس لك فقد اتفقوا على ان حركة
اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا على ابطال التولد
مطلقا على بطلانه بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء
لاشتراكهما في النظرية واجاب المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا
فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة خارجة لا توجد
في ابتداء النظر وهي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار
منا فيكون من افعالنا فلو كان مولدا للعلم المتذكر فيه لكان ذلك العلم ايضا
من افعالنا فلم يصح التكليف اذ هو تكليف بفعل الغير فان صح ما ذكرناه
من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة والا منعنا الحكم الذي
هو عدم التعليل والتوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر
الناشئ بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك الا يجعله من فعل الله تعالى
والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو توليد لان ذلك العلم حاصل

منشاء

للعبد بسبب ما هو من فعله وليس التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء
النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد
ابتداء النظر الذي لا يلزم منه هذا المحذور الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما
مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل
وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره وان صار نسيا منسيا
فهو يستلزم العلم به واختار المصنف ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم
يتعرض لان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد
كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون
هو مختار المصنف وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب لازم له لزوما
عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان
من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان
على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد
فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه
ممكنا واقعا بقدرته تعالى لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع
القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف
قيد الابتداء من استناد الاشياء الى الله تعالى ابتداء وجوز ان يكون
بعضها مؤثرا في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها
متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال
العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي
قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان
يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما
هو مذهب الاشعري وحينئذ النظر صادر بايجاده تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه

ايجابا عقليا يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم نعم ان النظر
الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه
الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف
الالهية او غيرها وسواء كان مع معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة
الله تعالى يحتاج الى معلم آخر وهلم جرا والجواب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من
عند الله تعالى يقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته او ينتهي سلسلة الاحتياج
الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان
علم باخباره بصدقه او لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيد العلم
بصدقه فيه بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار
وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية
فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يتدارك العقل فرق العلم بصدقه بان
يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم
مستفادا منهما معا فلا حاجة دور ولا كفاية للعقل لهم ان يجيبوا بان صدق
المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا
بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدى اليه
بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي يعتمده
في الرد عليهم بان نفي ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد مقدمات
ضرورية تناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق
حصول العلم الضروري منحصر كما ذكرنا انفا هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها
من المشاركات والمباينات حتى يفيض من المبدأ العلوم الكلية من التصورات
والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم الفائضة لا يتعلق بما لا حظ للحواس فيه
فلا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه

من التصورات والتصديقات حتى يحصل الناظر مادة النظر في المعارف الالهية
او فقد تبين لك ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية الكائنة
للمط فطريق الرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي عليه السلام ولا شك
في الاحتياج اليه وبهذا يخرج الجواب عما قيل ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم
هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة
ما لم يقترن بتعليم لكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي صلعم
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا
يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه صلعم ما كان يقبل قولهم بل
في ذلك المعلم هو النبي صلعم وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج
في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته
والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة
كثرة لا يحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان كذلك
بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب
بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة منهم فاسدة
والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكورة على صعوبة
التميز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني ان الناس محتاجون الى
معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى نظر كالنحو والصرف والعروض
لا يستقلون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الغريبة التي
هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المط فيها اليقين واجيب بان
الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه
واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلم ولا يفيده ولكم نعم لا بد من الجزم ان لا
التصور بعين لا بد ان يترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة منتجة

منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة
كافيا في العلم بالنتيجة الملازمة من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات
مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات
بواسطة او غير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات
كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتجون منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها
على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي علموا ابتناؤها وشرطه عدم الغاية
وضدها وحضورها شرط النظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة
والعقل وعدم النوم ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم
العلم بالمط فانه غاية اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط بطلب
مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الامر
ان المطلوب لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا ولا يلزم تحصيل الحاصل واورد
عليه انه من حصل العلم بالمطلوب من دليل ربما ينظر في دليل آخر على ذلك المط
فينتج له العلم بذلك المط بعينه ولا يكون ذلك تحصيل الحاصل لان العلم الحاصل
باحد الدليلين يخالف الحاصل بالآخر اما شخصا او صنفا واجيب بان ذلك
اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب التعادل
مشروط بعدم سبق العلم بالمط والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة
في الدليل الثاني والمراد بعدم العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المط
دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل
لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرفت الماهية بكنهها فانه
لا يتصور هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان
ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط لان الجهل
المركب بالمط ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب بالمط صارف عن النظر و

[illegible]

مع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يقع ذلك
الجاهل معتقده ويتوجه منه الى الطلب بمبادي المؤدية الى العلم كيف وهو جازم بكونه
عالما بما هو يرد عليه ان الجاهل ربما يعرف في مقدمات حاصلة عنده او ملتفتة اليه
وربتها ما غفل عن خصوصيته ما يؤدي اليه فاذا رتبها ادت الى اليقين بخلاف اعتقاده
فيزول عنه جهله المركب واما فيضان المبادي مرتبة دفعة والانتقال منها الى
المطالب فذلك حدس لا نظر وان اراد المعلم شرطا تاما للنظر وهو حضور الغاية العظمى
النفوس بالمعلم اذ لولاه لزم تكذيب الجميل مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل
عن المطلوب ربما تعرف في مقدمات حاصلة عنده او ملتفتة اليه وربتها فادته
لا المعلم كما ذكرنا آنفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء ضده المطلق
على تقدير نبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة
الله تعالى بحسب العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني
واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا
دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى
وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب
المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في
معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون
واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان
اي شكر الله تعالى ودفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر واجبا واما ان شكر
الله تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله على العبد كثيرة
فان كل عاقل اذا رجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية
دقيقة وجليلة روحانية وجسدانية مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست
منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمها ولم

[illegible] المصنف

يعرف له بانعام ولم يثن عليه بكونه منعما حقه ولم يتقرب اليه بمرضاته كان مذموما عند
العقلاء قاطبة ومستحقا لسلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي
الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب
عقلا فلان العاقل اذا رأى نفسه مستغرقة في نعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه
قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف
العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة
له فان لم يدفعه كان مستحقا للذم في بديهة العقلاء فهما واجبان عقليان
اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفته تعالى فانه
اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكر واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه اهل
لان يشكر ولو علم بصفته انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون
معرفته تعالى ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلي
والثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على
تقدير نبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله وانتفاء ضده المطلق على تقدير نبوته
كان التكليف به عقليا اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلق اعني
الوجوب العقلي على تقدير نبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب
الشرعي منتف على تقدير نبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم
بصدق الرسول اذ لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفته تعالى
بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت
الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر
من الله تعالى تصديقا له ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع
ايضا اما لانه داخل في مطلق النظر واما لانه في معرفة فعل الله تعالى من حيث
انه مرسل للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي لتعرف صدقي فله

ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا اعرف
وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فلي الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب
النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك
وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء
عليهم السلام اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا
فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر
بالشرع فقط نتنازع في حاله اي ابطاله وانتفاؤه وما يلزم انتفاؤه على
تقدير ثبوته كان منتفيا اقول انتفاؤه مع استلزامه الافحام للانبياء
واما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر
فان قيل كل ما يستلزم المحال فثبوته يستلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم المحال
والمحال لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم المحال فثبوته يقتضي ثبوت المحال وثبوت
المحال لا يقتضي انتفاءه بل ذاته يقتضي انتفاءه لا يحقق ذاته اذ الحق تقتضي انتفاءه
فذلك الانتفاء مقتضا ثابت على جميع التقادير فمن جملتها تقدير ثبوته فعلى
تقدير ثبوته ليس ايضا مقتضي انتفاؤه لانا نقول اقتضاء ذاته الانتفاء على جميع
التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت المحال ليس من التقادير الواقعة في نفس
الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد
اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نسلم ان
العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب بحاله و
العقاب زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل
لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت
المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك

ولذا

كما ان يكون من الاول العلم ان خير العلم او انتشار عن عالم به
انتفاؤه فيلزم ... بالعلم ... عالم به
على تقدير ثبوته ...

... وجوب المعرفة ... لان الاول ... انتفاؤه وان علم
لدفع ... على ان الواقع ...

بتراء موحشة ...

ولذا قيل البله ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء والخامس شكر المنعم ليس بواجب عقلا
بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فنفى
التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول فيلزم ان
لا وجوب عقلا والا لكان ثابتا قبلها ويلزم التعذيب بوجه والاخلال
بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم
لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان
لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه منتفية
بالملاحظة او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها ولان الشكر قد يتضمن خوف
ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة
الى خزائن رحمة الله تعالى وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان
يملك المشارق والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخائر فتناول منها لقمة
ثم طفق يذكرها على رؤوس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا
شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا
وما فيها اقل عند الله تعالى من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد مما يعد شكرا
احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم
فلا نسلم توقفهما على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة الثابتة قبل
النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما على معرفة غير المعرفة السابقة
فلا نسلم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة
او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة مطلقا واجبة فان معناه
الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن
في النسبة او بحال المعرفة بعدم للقطع بانه لا وجوب حال المعرفة بالعقل لامتناع

تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب وحكمه في
بيانه اذ الموقوف واجب مطلقا على شئ ولم يكن ذلك الشئ واجبا بل جاز له
الترك وفرضنا تركه ففي زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا
والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ايضا وحينئذ اما ايقاعه على
وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك
تكليف بالمحال قلنا لا نسلم ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه
محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر
فيه اقول يمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شئ
وكان ذلك الشئ جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف
عليه وايضا التكليف بالمحال جائز واجابت المعتزلة بانا نتكلم على اصلنا ونبينه
والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطأ في نفس الامر لا
يقدح في ذلك المراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي او المراد بالرسول
هو العقل لاشتراكهما في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على منفعة
فائدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب
لذاته لا لانه يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الآخرة ممنوع
لان الثواب الاعواض والعقاب واجبة عندنا عقلا كما سيأتي ولا
يتصور ذلك الا باستقلاله في امر الآخرة اجمالا والمعرفة الثابتة بالاجمالية
ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكرتم من
الالهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر ليتميز به صحيحها عن فاسدها
وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا بالنظر فان التعليم
والالهام من فعل الغير فليس شئ منهما مقدورا لنا واما التصفية فكما
هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرة كثيرة فلا يفي بها المزاج

[illegible]

فهي في حكم ما لا يمكن مقدورا لنا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه
مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون
واجبا على كل تقدير والا لما كان شئ من الواجبات واجبا مطلقا اذ
لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا على
الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء
مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي
هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر لان
وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة
الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا
يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر ما لم يجب علي ولا
يجب علي ما لم انظر لا يقال قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها معها
فينصب النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده
العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا الى التنبيه على طرفيه
مع تلك النظر المقدمات لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على
ما ذكرتموه من ان المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير تحققه
بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي ع وكلامه الذي
اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب
شئ اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام واما ثانيا
فبالحل وهو ان قوله ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له
الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء
نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع
عن النظر لانه واجب عليك شرعا فيتعين عليك الاتيان به ولا يسوغ

محتاجا م

اي الحل بالدليل السند لا مع ابطاله

لكنه لما لا يتوجه يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي
لا يجوز تكليفه اتفاقا من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا وهذا
فاهم فانه قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان
الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل ايضا
اندفع الاشكال عن المعتزلة في قولكم لا يجب النظر على ما لم ينظر باطل لان الوجوب
ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر
فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال
بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو
قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظروا الى آثار
رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع
وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق
السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب
قال عليه السلام ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك
التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا
المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد
المسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين
كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت
من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن
الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم
الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه بعضها
بالمعارضة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص
بدليلهم وذلك من وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها

[illegible] والتفكر فيه [illegible]
[illegible] الشرعية [illegible]
[illegible] الوجوب
[illegible] انتهى ١٢

لكنا لا نكلفهم بالايجاب ايضا وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف
به تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعالى
كيف يعلم انه كلفه اياه وهو ليس بظاهر والجواب بان المقدمة القائلة بان
تكليف غير العارف باطل لانه تكليف الغافل ممنوع اذ شرط التكليف فهم وتصوره
لا العلم والتصديق به كما عرفت ان الغافل من لا يفهم الخطاب اصلا او لم يقل له
انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة
بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي عليه السلام والصحابة العوام
على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة
على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية جهدهم
الاقرار باللسان مع التقليد المحض الذي لا يعتمد معه ولو كانت المعرفة واجبة
لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم والجواب بانهم كانوا يعلمون الادلة
اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير افسماء
ذات ابراج وارض ذات فجاج اما تدلان على الصانع اللطيف
ص ٢٤/٤ الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التقرير والتوضيح لمقاصدهم العرفانية
والتعبير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان
المعرفة الواجبة تحصل من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التقرير والتحرير
ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك اعني على التعبير
العرفاني التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه
اعم من فرض العين وفرض الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما
فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض
كفاية وهو العلماء الاعصار الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به تعالى ويجوز

ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف ذلك الشيء عليه واجب لان الموقوف غير
مقدورة بالذات اي لا يمكن للمكلف ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد
السبب المستلزم اياها فالايجاب بها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك
كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر بالقدرة
الذي هو السبب الموجب للازهاق هو ضرب السيف لا التكليف بغير المقدور شرعا
الرابع المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة
على ان الدليل يوجب شيء عال منهي شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته
وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن
النبي صلعم والصحابة رضي الاشتغال بالنظر فيما ذكره ولو كانوا قد اشتغلوا به
لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية
على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال عم من احدث في ديننا ما ليس منه
فهو رد والجواب ان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن
دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويتروها مع المنكرين والقرآن مملو
وهو ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر ما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم
لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل
وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب
لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح ومشاهدة
الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من
يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين
المشككين لهم وليس لهم كثرة الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث فيه من
فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث من الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى
تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبهة دون زمانهم وذلك كالكلام لم يدونوا

الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح
المتعارف في زماننا من القلب والنقض والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه
لا غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قبح في الفقه لم يلزم
منه قبح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات
والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر
العلوم الشرعية وثانيها انه عليه السلام نهى عن الجدال في مسئلة القدر
روي انه صلى الله عليه وآله خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب
حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم
ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال صلى الله عليه وآله اذا ذكر القدر فامسكوا ولا
شك ان النظر جدال فيكون منهيا عنه لا واجبا والجواب ان ذلك النهي الوارد
على الجدال انما هو حيث كان الجدال تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة
لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وارادة الباطل في صورة الحق
بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق
وقال تعالى بل هم قوم خصمون وقال تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم و
هذا الجدال لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل
فمامور به كما قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا
بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلى القدرية مشهورة روي انه لما
نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله ابن
الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال صلى الله عليه وآله
ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ان شخصا قال
انا املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال عليه السلام املكها
دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا

آفراهم در

وان قلت الكلمتان المتقدمتان لا تنفيان له شريكا ولبعض النظر نظير الجدل فان الجدل
هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه
كون النظر كذلك كيف وقد مدح الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات
والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ويمكن ان يجاب لا انهيا عنه وثانيهما قوله عليه
السلام عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة
لهن على النظر فيجب علينا الاكتفاء به واجيب بان الحديث لم يثبت صحته اذ لم
يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمر بن
عبد العزيز قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز
قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر
والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا
صحته فالمراد بالتفويض الى الله تعالى فيما قضاه وامضاه والانقياد فيما امره ونهاه
لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه اخبر آحاد ولا يعارض
القواطع وما استدللنا به من قبيل القواطع وما ذكر العلم دليل والظن
امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل
والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وسائر ما يتألف منه هو قطعي العلم والظن
اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقلي
والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات
والنقلي الصرف ممتنع لاستلزامه الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم
بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من النقل بل من العقل على ذلك التقدير والا
لم يكن نقليا صرفا بل لابد ان يستفاد من النقل فيلزم الدور ومن ثمت العقبة
اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المامور
عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله

ورسوله

ورسوله فان له نار جهنم وانما قيد بالمقدمات القريبة لان النقلي الصرف
لابد بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد
يفيد النقلي القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادة
العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي اليقين لانها تتوقف
على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة
المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة
رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف
على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم الاشتراك بين هذا المعنى وبين المعنى الآخر
وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار
شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض
من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يرد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم
ويسمى نسخا وعلى عدم تقديم وتأخير يغير ذلك المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه
الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين
اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال
على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك الدليل لم يفد الدليل النقلي
بل يجب ان يأول عن معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله ويجب تأويله عند التعارض
مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل
العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء او
بجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لان
تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه وانتهائه بالآخرة
اليه لما تبين من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل
لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا

النقلي ص

العقلي ص

لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة
في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل
النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء
وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم
بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات
المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة
المتداولة فيما بين جماهير اهل اللغة في زمن الرسول صلعم في معانيها المتبادرة منها الآن
والتشكيك فيه سفسطة لا تستحق الجواب بطلانها وكذا الحال في صيغ المضارع والماضي والامر
والنهي واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها
في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه فاذا علم معانيها قطعا فاذا
انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع
والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم
اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او معونة القرائن قلنا اما في الشرعيات
فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله واما في العقليات فلان
العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر عن
المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فان قيل
افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباتها به يكون دورا قلنا افادة
اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه
اذ كثيرا ما يحصل اليقين عن الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا
عن العلم بذلك وهو قياس وشبهه يعني ان ملزوم العلم والفكر على ثلاثة اقسام
قياس واستقراء وتمثيل وجه الحصر انه لا بد ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة
مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال امر آخر

عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما
غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما
الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او باستلزام منهما
هو القياس ويعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول
آخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال موصل ثالث
هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الآخر كما في
كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بكل
مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل احد من جزئياته الذي افراد الانسان
والقياس اقتراني او استثنائي لان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها
مذكورة فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لكن الشمس طالعة فالنهار موجود او لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس
طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة
اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس
الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة
الوسط الى الطرفين ينقسم الى الاشكال الاربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى
ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني
او محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى ومحكوم عليه
في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة
الحاصلة للكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين
وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي
او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة
خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا آخر غير التصديق

اعنی التخییل الجاری مجری التصدیق و الثانی فمخ التشعر والاول اما ان یفید
ظنا او جزما فالاول الخطابة والثانی اما ان افاد جزما یقینیا فهو البرهان والا
فان اعتبر فیه عموم الاعتراف او التسلیم فهو الجدل والا فالمغالطة
وباعتبار مادته البعیدة اربعة المخیلات التی هی مادة الشعر والمظنونات
التی هی مادة الخطابة والمشبهات التی هی مادة المغالطة والمسلمات التی هی
مادة البرهان والجدل وفیه تدقیق لما جعل المسلمات الشاملة لمادتیهما قسما
واحدا منهما فلیجعل فی المادة القریبة ایضا قسما واحدا اعتبد اللزوم
فی النتیجة لا فی الجزم فی النتیجة تتبعت الیقینی وغیره الا انا نقول لکن الجزم
فی المقدمات المسلمة منقسم الیهما والفرق تحکم ولیضر عبارة المتن
تدل علی ان القیاس الاقترانی منقسم الی اربعة و خمسة ولا اختصاص
لهذا التقسیم بالاقترانی بل الاستثنائی ایضا منقسم الی هذه الاقسام و ان کان
متصل و ما ینتجه امران وکذا غیر الحقیقی من المنفصل و منه حقیقة بغیر ان
القیاس الاستثنائی اما متصل و ینتج قسمان احدهما ما استثنی فیه عین
المقدم فینتج عین التالی و الثانی ما استثنی فیه نقیض التالی فینتج نقیض المقدم لان
صدق الملزوم یستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم یقتضی انتفاء الملزوم
وا اما ما استثنی فیه عین التالی او نقیض المقدم فلا ینتج شیئا لان انتفاء
الملزوم لا یستلزم صدق لازمه ولا انتفاءه وکذا صدق اللازم لا یقتضی
صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان یکون اللازم اعم من الملزوم واما المنفصل
غیر حقیقی و کل ینتج قسمان منه لان المنفصل الذی هو مانع الجمع فاستثناء
عین کل من الجزئین یستلزم نقیض الآخر لامتناع الجمع بین الجزئین واما
استثناء نقیض احد الجزئین فلا یستلزم عین الآخر ولا نقیضه لجواز ارتفاع
الجزئین والمنفصل الذی مانع الخلو فاستثناء نقیض کل من الجزئین یستلزم

اقسام

عین الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عین احد الجزئین لا یستلزم عین الآخر ولا
رفعه لجواز الجمع بین الجزئین واما منفصل حقیقی فاستثناء کل من الجزئین یستلزم نقیض
الآخر وبالعکس لامتناع الجمع بین الجزئین وامتناع الخلو عنهما ایضا والاخیران
یفیدان الظن وتفاصیل هذه الاشیاء مذکورة فی غیر هذا الفن بغیر ان الاستقراء
والتمثیل یفیدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئیات کلی واحد لیثبت
حکمها فی ذلک الکلی فتام ان علم انحصار الجزئیات وثبوت الحکم فی کل منها
وهذا نوع من الاستقراء الا قرانی الشرطی یسمی القیاس المقسم والا فناقص
وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا یفید الا الظن مثال الاستقراء التام
قولنا العدد اما زوج او فرد وکل زوج یعده الواحد وکل فرد ایضا یعده الواحد
فالعدد یعده الواحد وهذا یفید الیقین ومثال الاستقراء الناقص قولنا
کل حیوان یحرک فکه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع
کذلک فالحکم بان کل حیوان یحرک فکه الاسفل عند المضغ غیر یقینی لاحتمال
ان یکون حال الحیوان الذی لم یستقرأ بخلاف ذلک کالتمساح فانه یحرک
فکه الاعلی عند المضغ واما التمثیل فهو الحاق جزئی بجزئی آخر فی حکم ذلک
الجزئی لاشتراکهما فی معنی جامع بینهما ویسمیه الفقهاء قیاسا والمشترک فیها
والجزئی الاول اصلا والجزئی الثانی فرعا وهو لا یفید الا الظن اذ یحتمل ان
لا یکون الجامع علة او یکون خصوصیة الاصل شرطا او خصوصیة الفرع مانعة
فان ثبت الوصف الجامع علة مطلقا من غیر ان یکون خصوصیة الاصل
شرطا او خصوصیة الفرع مانعة بل یکون علة للحکم حیث کان عاد
هذا الی القیاس ای الاستدلال بالکلی علی جزئیاته ویکون ذکر الصورة
لکون الحکم ثابتا فیها لغوا الا تنبیها اصل واعلم ان تفاصیل هذه الطرق
واستقصاء البحث فیها مذکورة فی غیر هذا الفن ای فن المنطق فلا وجه

لايراد ما هو زائد على ما ذكرنا ههنا والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام
انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد ولا لتركب
ما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة
بعين لتركب كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك الشيء مع تجرده عن
العوارض الجزئية التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين التجرد
والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا
للمادة مقارنة الصورة والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل
لا يكون الا بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل صورة المعقول
فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال
فيه لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث انه يلحق
طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسمة فانقسامها
اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة فيلزم ان يكون الصورة المعقولة التي
فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع واما ان ينقسم قد عرض له الوضع والمقدار
الى اجزاء متخالفة فيلزم تركيب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية
بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها
الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل
في المركب وتركب الشيء من اجزاء غير متناهية ممتنع والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في
مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا
لانه يكون مجردا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فان ماهيته لا يكون
معقولا لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك
من جهة العاقل وكل ما يصح ان يكون معقولا صح مع غيره لان كل ما يصح ان يصح ان يكون معقولا له
تعقل منفعلا يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى

مجريهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن
كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع
غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا
لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته
اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره
فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة
لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد
المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المقارنة المطلقة التي هي القسم
من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة
في العقل والمتقدم على الشيء المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء
فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف
عليها والا لزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة
في العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قائما بذاته فيكون صحة مقارنة المطلقة
لا يتوقف على المقارنة في العقل بل ان يحصل في المعقول حصول الحال في
المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنة الغير بحلوله
فيه او حلوله فيها او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع
اثنتان منها تعين ان يكون الصحيح بالنسبة الى الثالثة وهي صحة مقارنة
المعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في
الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه المعقول الآخر مقارنة الحال
للمحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته مقارنة
الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم
امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان لا ينفك عن الامكان فيكون

تعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان
تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت لكن كل مجرد يصح ان يكون
عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما لحصول نفسه او لحصول
مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله لحصول
نفسه ونفسه ابدا حاصل له لا يغيب عنه فيكون التعقل دائما حاصلا
فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله لاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة
الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزم لامكان المصاحبة
اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يقارن معقولا
آخر وباقي المقدمات محذوفة وهو اعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان
يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع
ان يكون معقولا لغيره فيجوز ايضا ان يكون بعض المجردات كذلك فيمتنع معقوليته
مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما تتم
اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لهما وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح
لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط اعني المقارنة في
العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة
بل لان ذات المجرد لا تقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة
العقلية وايضا ما ذكره في الاستدلال توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة
العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صدقها المقارنة المطلقة بالنسبة
الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه
المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا
لذاتها بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتحقق
جهة التوقف فلا دور اجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة

يكون منه

في التعقل

في التعقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين
موجود وهي قائم بغيره فلا يتحقق جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان
يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل
انه يعقلها والقياس على ما نجده الان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا
ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في
التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي مؤثر على وفق الارادة
والمؤثر اما ان يكون مصدر الفعل واحدا او لافعال كثيرة وعلى التقديرين
اما بالقصد او لا بالقصد والشعور الاول هو ان يكون مصدر الفعل
واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني هو ان يكون
مصدر الفعل دون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان
يكون مصدر الافعال كثيرة بالشعور هو القوة الحيوانية والرابع ان
يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالشعور وهو القوة النباتية فالقدرة
يفارق بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور و
واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الاثار فعرف القدرة
بصفة يكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين
لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة لا يكون قدرة بشيء من التفسيرين
لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية
بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة
عند الشيخ الاشعري فلا يصدق على شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التاثير
بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة لها التاثير والايجاد على ما صرح به الامدي
حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه
يتصور ممن قام به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة

الحادثة لكنك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا ينفصل عما يقال لابد
من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد
اصلا على ما ذهب اليه الجهمية مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش و
حركتي السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شأنها الترجيح
والتخصيص والتأثير ولا امتناع في ان لا تؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها تجب
التأثير بالفعل بل هي قدرة لفظي والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة في
التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الآخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون
اثره من جنس اثر هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس هذه الكيفيات
فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له آثار متغايرة
ففي قوله وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع
لف ونشر مرتب ومقتضي للفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل
بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا
بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة
ممكنا صحيحا والا يلزم القلب بل انما جعل ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل و
تعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على
السواء واختاره المص لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيساوي
نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة
عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما
لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام القدرة تطلق
على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد
الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على

المزاج م

ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء م

احد الضدين حصل ذلك الضد و متى انضم اليها ارادة م

السواء

السواء ويطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير بل قيل انها ولا شك
في انها لا يتعلق الا بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى مقدور
غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين
وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في المقدورات المختلفة لان خصوصية
كل مقدور لها شرط مخصوص يتعين وجوده دون غيره ولعل الشيخ
الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق
بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال
المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف
بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح
ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وتقدم الفعل
لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا في
ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة
الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول
انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي
باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال
الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة يلزمها كونها محتاجا
اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه
ان يستغني عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة
اليها لان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي
بين اللوازم فالقدرة لا يكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن
القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين

كل م

وجوده من بين المقدورات المتزلزلة الأخر لان القصد المتعلق بها شرط لوجودها م

وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة م

اما قدم العالم او حدوث قدرة الله سبحانه ضرورة عقلية لا يمكن احدهما عن الآخر
والثاني باطل بقيته واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان
في ثاني الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان
تبدل الايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فنقول
التكليف والقدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا
بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان
وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف
بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح جاز
ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة من
بلزوم عدم العصيان ولا تكليف قبل الفعل بعدم القدرة فلا عصيان
ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل
القدرة اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة
واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج
الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم ح احداث الحادث وايجاد الموجود
بايجاد آخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم يدع ان
القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى
او قدم العالم بل ان قدرة الله سبحانه قديمة لها تعلقات حادثة مقارنة
للافعال الصادرة عنه واحتجت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل
لا قبله بوجهين الاول انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل
الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة
والمعلول بدون العلة وهو مح واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى
وباين ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة

[illegible]

لذاته فيما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا
فبالحل وهو انا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فاللازم هو وجود المعلول
بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة
العلة بل بسبقها واستحالة ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة ولو سلم
فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال
على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور ح اما بالقدرة
الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة فهو المطلوب ثم لا يخفى ان هذا الدليل
من الاشاعرة الزامي والا فهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني
لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه مح
لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل
موجودا ومعدوما معا وايضا ان لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة بلزوم
للقدرة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة
القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل
وجود تعلقها قبله والقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية
الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به اقول فليجز مثل ذلك في القدرة
الحادثة وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا
للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قولنا الحصول قبل وقوعه مقدور اذ له الفعل
معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل
مشروط بشرط كونه قبله وهو مح الثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان
حصول الفعل لكن غير مشروط بشرط كونه قبله والاول الاشتباه في
استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل
من القادر لان هذا المح لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده

يلزم امتناعه فيه بل مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا
لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في حد ذاته فقط
فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لانه اذا تعلق القدرة
به والمفروض انه غير ح فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصفه قبل
زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقع قعود زيد
بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قائما قاعدا وليس يمتنع في زمان قيامه ان يكون
قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يجوز وقوع
المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالتشخص
بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع
اجتماع العلتين مستقلتين على معلول واحد بالتشخص وانما يتم هنا اذا كانت
كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من يزعم ان القدرة قد يكون كاسبة
لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة واحد فيقع بهما معا
كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين على مقدور ما
لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق
بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اتحاد محل
لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالتشخص
لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل شخصي واحد وانما
قال ولا يجوز وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم
من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان لكن اذا
وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن ان يقع المقدور
الواحد الشخصي الا من قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما
سلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع

بالآخر

بالآخر وقد مر منعه وحاصل ما يجب ان المعلول ينعدم بانعدام علته ولا استغنى
في تماثلها اي في تماثل افراد القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد
ان يكون متماثلة لكانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور
واحد بعينه لما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين فاذا ثبت
هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته
على مقدور آخر والا لكان كل واحد من القدرتين المتماثلتين قدرة على
كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة
عليه من شخص واحد ورد المص هذا المذهب وقال لا استبعاد من تماثل القدرتين
لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور
واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال
اذا جاز تعلق القدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور
واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحد القدرتين في هذا الزمان مثلا
جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه
بهما في زمان واحد وقد حكمتم بالاستحالة لانا نقول اذا جاز وقوعه
باحديهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها لا بمعنى الاول
بان لا يقع بالاول ويقع بالثانية فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع
بالاخرى ويقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض مضاد
للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهب
الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني
واختاره المص لهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن
والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد في نفسه التفرقة الضرورية بين كونه
زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز

وليس هذه الصفة في الممنوع ولا بي بل نسلم ان يجعلها عايدة الى عدم القدرة
في الزمن ووجودها في الممنوع فان فعل الممنوع انما يأتي منه الفعل وهو على
تقدير ارتفاع المانع والزمن ليس كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون
الآخر تحكم فلنا الممنوع يتأتى منه الفعل وهو كامل في ذاته وصفاته وانما
التعذر امر خارج بخلاف الزمن تغير من صفة الى صفة قال المص في نقد المحصل
ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة
تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة
فان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء ويتم بالتمكن
او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة
وجودية والعجز عدميا وان اريد ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركته الارتعاشية
عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا
بكونه وجوديا وتضاد الخلق والقدرة لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام
القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق
لا يكون صالحا لان يقع بها ضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق
ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما
والخلق ليس يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكليفيا
بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل
ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان
وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا يصدقان على ذات
واحدة من جهة واحدة فيجب ان تغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا
واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل فلا كيف والا اجتماعهما في محل واحد
بالقياس الى فعل واحد ما يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين لا زمتان

لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين
لا يتضادان وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللوازم الاضافية
ومنها اللذة والالم اي ومن الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما
بديهي كسائر الوجدانيات وقد يقصد الى تعيين المسمى
وتخصيصه فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي
من حيث هو مناف فالملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة
والدسومة للذائقة واستماع الطيبة للسامعة والرفعة والتغلب للغضبية
وادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا
من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه
اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة
وغير ملائم بل مناف من حيث انه كريه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه مناف
وبهذا ايضا يظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة
والالم ادراك مخصوص من حيث اضيف الى مدرك مخصوص هو الملائم في
اللذة والمنافي في الالم والى هذا اشار بقوله وهما نوعان من الادراك
تخصيصا باضافة ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس الى المدرك
لا في نفس الامر لانه قد يعتقد الملائمة في شيء فيلتذ به وان لم يكن ملائما له
وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتألم به وان لم يكن منافيا له والى هذا
المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس اي يختلف اللذة والالم بالقياس
الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به ويتألم به آخر وذكر الامام الرازي بعد ان عرفهما
بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف لانا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة
ونعرف ان هناك ادراك الملائم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك
الملائم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية

امتناع م
اللازمين المطلبين يستلزم تغاير
الملزومين لا امتناع اجتماعهما
في محل واحد ولا صدق احدهما
على الآخر والمعتبر لامتناع الاجتماع
هو تنافر م
النقا... م

من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة
عنه فادراكه م

الا يمكن حصولها بطريق آخر وانا لا نم قال ولا قرب ان الالم ليس هو نفس ادراك
المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء
المزاج المختلف غير مؤلم مع ان هناك ادراكا غير طبيعي فان قيل كيف يتجه
له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي واجاز من تصور الملائم
والمنافر اجيب بانه لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون
استغنائهما عنه ولو فيه تصور الكنه مانع من الالتباس فبداهة تصورهما
على وجه المنع مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا
الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها
وهو منع الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني اوعتبه ونحن
لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة
يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت حالة الطبيعية المستمرة
المحالة ثم عادت بزوال ما ليست بالطبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة
انما ننازعه في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن
ان يحصل بطريق آخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم
او حالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وتشوق لا على التفصيل
ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قطعا لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك
الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول
الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات
وغيرها على غاية الشوق لها ذلك قد يعرض له شاغل عن الشعور والادراك
والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية
لا الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص عن
الالم لذة فلا نم انها منحصرة فيه صرح بصحيح قوله انها الخلاص عن الالم لا غيره

والموجود في نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة
الطبيعية ولعله من قبيل طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعرض بحس من سببه
الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة فالحار انما يولم لانه يفرق اتصال العضو
وكذا البارد يولم لانه يفرق الاتصال الا انه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب
الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود
اليقق الحالك المظلم يولم لشدة جموده والابيض اللهق لشدة تفريقه والمر والحامض
من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض
المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها يفرق وبعضها يكثف
والاصوات القوية يولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة
الصماخ وانكره الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من عصر يده بسكين
شديد الحدة في الغاية لم يحس الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال
سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال يعد العضو
لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا
فربما ينفذ الاعضو المقطوع بالاستحالة المزاجية شيء يحصل الالم الذي
جزءا هو مسببه ومنها ان الغذاء انما يصير جزء المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال
اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي
اثره باطل بشهادة الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع عدم تولم فان قيل
التفرق الحاصل من المغتذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلتصغر هذا
التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان
صحيح صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة
للتفرق لا يختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء
واجيب عنها بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين

المسبب في ذلك يكون منشؤه لما يترتب تخلف عنه المسبب لفقد انه على ان التفرق الحاصل
في الاجزاء بالنمو والانفخ اذا وان كان منكرا لكنه متصور منشؤه فلا يحتمل
لتصوره واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه
في لسعة العقرب فيجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس
الامر كذلك واجيب بانه يلزم ذلك لو كان الالم في لسعة العقرب بنفس تفرق الاتصال
وليس كذلك بل هو لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى كثيرا
من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح
علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض
الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول ولو سلم فالعدمي يجوز ان يصير
جزءا من علة الوجودي ويكون ذلك بسبب الامر بهذا الاتفاق موجبا للامر الوجودي او
وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر
وكان المعلم الاول مائلا اليه على ما يقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما
سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج
غير طبيعي يبدو على العضو ويبطل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كان المزاج
الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي ولا يبطل مزاجه الطبيعي بحيث عن الاعتدال يرد عليه
والمولم منهما هو سوء المزاج المختلف ولذلك لسعة يولم العقرب ما لا يولم
الكبد بل ليس للاصحاء بين الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم
وعليه برهان اني وهي اما الاول فهو حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب
ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة
الدق فان صاحب حرارة الغب يجد التهابا شديدا او يضطرب اضطرابا دون بحده
المدقوق واما الثاني فهو ان الاحساس شرطه مخالفة الكيفية التي في كيفية
المحسوس لانه مع الاتفاق بين كيفيتيهما لا يحصل تاثير الحاس عن المحسوس

فلا يكون هناك احساس لكونه منفعلا بالتاثير فاذا تمكن الكيفية المنافرة
في العضو وزالت كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس
كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية
فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الم
الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة مع احساس المنافي الذي هو الالم ولذلك
كان المحرورات اذا استمرت يضعف الشعور بها متدرجا اذ يجب باستمرارها زمانا ما
يقل التخالف بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس فيضعف التاثر والاحساس
حتى لا يتالم بتلك المحرورات المنكرة لحصول الموافقة بين كيفية الحاس
وكيفية المحسوس ولذلك كان المغاص في الحمام يستسخن هواءه اولا ثم لا يستبرده
عند خروجه فيتاذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام وكل منهما اي كل
من اللذة والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم
ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم اما حسية
او عقلية والحسية اما ظاهرة متعلقة بالحواس واما باطنة متعلقة بالحواس
الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهر فلانها آثر عند العقلاء
فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح
شهي ومطعوم شهي فيرفضهما لما يعاقبه من لذة الغلبة الوهمية ومن ثم
اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة يتفاوت بحسب تفاوت
الادراك والمدرك فان القوة المدركة كلما كانت في نفسها اشرف
واقوى يكون لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة حين رؤية المحبوب
اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك كلما كان اقوى يكون اللذة اكثر
كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون اللذة اكثر
وكذلك المدرك كلما كان اشرف كان اللذة فيه اعظم فان المعشوق

في الخارج [illegible] فانه [illegible] ساعة [illegible] في هواء الحمام ويستسخن وصار كيفية بدنه موافقة للكيفية [illegible] لا يعد [illegible] مخالفته هواء الحمام

منغمسة رد

ومدركات العقل اشرف لانها مجردات مبرات عن الشوائب المادية

منغمسة رد

المظنون ما كان احسن يكون لذة روية اكثر ولما كان القوة العقلية اشرف
من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب المادية ومدركاتها اقوى
لانها عاقلية بحواتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات القوى
ماديات منغمسة في الشوائب لاجرم يكمل اللذة العقلية اقوى من سائر
اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من الكيفيات النفسانية
___
الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة
وتابعهم المصنف الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره قالوا
نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا
في احد الطرفين رجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد وهو المسمى بالداعي
الى الفعل والترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة
انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لانا كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا
اذا صدرت عنا ميل بعد هذا الاعتقاد وربما لا يكفي مجرد اعتقاد النفع
او الميل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه الا
غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل
لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يقدر يصل
اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة
الى ان الارادة قد يوجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون مشروطا
منهما لا نعلم فضلا عن ان يكون نفسهما فان الهارب من السبع اذا كان
له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة يختار احدهما بارادته ولا يتوقف
في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احد
على الاخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر
بباله المطلب المرجح ليختار احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد

مع القدرة مخصصا لوقوعه منه
وذهب جماعة منهم الى ان هذا
الاعتقاد

المرجح

لم يتوقف بحراد

المرجح لم يترجح منه كرامة حتى نحو السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده
قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوا
اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره
احدهما الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح
احد الطرفين والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة وقالوا ان التساوي
من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد
في هذه الصور المفروضة من مرجح يجب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض
متساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة
المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحالة فلاجل ذلك
لا يعرف الهارب الان انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة وايضا قالوا
اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان الطبيعة تقتضي سلوك الطريق الذي
على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد
فيميل بدنه الى جهة واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين
والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة ثم ان الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا
الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما مماثلة
لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما المماثلة فلانه يلزم ان النسبة بين
كل منهما بمخبرة في هذه الثلثة واما بطلان التضاد فلانها لو كانت متضادين
او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا الحكم ظاهر ولو كانتا متخالفتين
لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان هذا شأن المتخالفين كالسواد
المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها وهو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة
الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين
المتعلقتين بالضدين متضادتان والبعض لزم جواز اجتماع ارادة الشيء

بلا داع يرجحه في اعتقاده على الاخر
وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان
متساويان من جميع الوجوه فانه يختار
احدهما

الدر

اجتماع ص

مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب بالانم اجتماع كل من المتنافيين
مع ضد الآخر جائز اذ يجوز ان يكون متلازمين وامتناع الملزوم مع ضد اللازم
ظ او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع الضد الآخر
يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين
مرادا من وجه ارادة على السوية او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح
ولعله يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه
حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تابعه
مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا
التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم
لو فسرت باعتقاد النفع او ميل يتبعه لجاز تعلقها بكل من الامرين وعورض
بان تعلق ارادة الشيء وكراهة المشعور به ضرورة وقد يراد الشيء او يكره
من غير شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون
نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها
نفس كراهة الضد المشعور به والافلا منع لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط
اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد يوجد
ولا يوجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا
يقال نحن لا ندعي ان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به لانا
نقول حقيقة الارادة لا يختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وكذلك
ظ والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر
والامام الغزالي الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ
لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين
المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان

بل نقول ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا نفس كراهة ضده المشعور به ح

لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة لكونه من الامور المشعور بها ولجواز
ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر ورد هذا الاخير بانه فرض تغير
الارادة على رأي الشيخ ومتبعيه ولا بهذا المذهب اشار المص بقوله واحدهما
لازم مع التقابل للمتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة
مقابل الآخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر اقول الفعل المقصود حيث
غير الضد الى المقابل ارادة تصحيح هذا المذهب اولا لا شك ان ارادة الا
فعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك
يستلزم كراهة الاتيان به اذا خطر بالبال وبالعكس اي كلما وذلك واضح عند
العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد
كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل بمعنى السلب والايجاب
واما المنع الثاني فهذا مردود دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المص
حيث الارادة عندهم تفسر باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما نسبه
اليه انفا ثم ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان ارادته تعالى اذا تعلقت بفعل
من افعال نفسه اوجب المراد اعني لزوم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه
عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان
معنى الارادة هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة
واما ارادتنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا يوجب المراد اتفاقا
واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانه لا يوجب ذلك المراد عند الاشاعرة
وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متأخري
المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة
البصرة ايجابها للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي
القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد للفعل لا عزما عليه لان

يعني ان كلا من الارادة والكراهة لازم للآخر في الجملة ح
بيان
و بالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة الآخر لا نفسها ح ح

اذا اخطر الاتيان ح

الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على
الفعل فلا يقصدوا ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس
على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو بهذا التوطين يقبل
الشدة والضعف ويتفاوت تفاوتا فاحشا حتى يبلغ الى درجة الجزم غير قابل التردد
بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل
ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير
موجب له وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال شرط من شرائطه او حدوث مانع من
موانعه فلا يوجد الفعل بعده اصلا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا
للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة
على الفعل زمانا هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة هي القصد
وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل
امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى
ما ذكرنا اشار بقوله ويتغاير اعتبارها بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة
والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل
موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت
حادثة فبالخلاف والتفصيل المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد
اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف
المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان
بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي
هي شوق النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون
الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل بالذات المغايرة لها واذا وجدت
متعلقة بنفسها كان مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي

ان اشتهي

ان اشتهي الا ربان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق
بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع
او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده
لمنفعة فعل او في ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما
اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها
بنفسها الا بارادة ثانية لست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا
الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على
تقدير اقدار الله ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا
في ان تلك الارادة المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا
اوجب الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادة
قال الحكيم يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من
لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة المخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة يتعلق
بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز
ارادة الحيوة والموت مع انه ليس مقدورا ان الانسان قد يريد شرب دواء
كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه وقد يشتهي الطعام اللذيذة ولا يريده
اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل من الارادة والشهوة بدون الاخرى
وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة
والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المغايرة للارادة
وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزاهد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان
في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر
الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج الحيواني

اعتدال النوعي عندنا فالقيد الاخير للتحقيق على ما هو رأي البعض لا للاحتراز
وقيل قوة هي مبدأ القوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول اي التعبير عنه
قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية
المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوعي على ما قرر هو ان لكل نوع من المركبات
العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عنه ذلك
المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان
فاض عليه قوة الحيوة ينبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة
والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج
ومبدأ القوة الحس والحركة فيغايرهما بالضرورة وكذا يغاير القوة الغاذية لوجودها
في النبات بخلاف الحيوة ولكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوة الحس
والحركة لا نفسها وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم
من مغايرة تلك للحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة للقوة
الحس والحركة وللقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج
وفي العضو الذابل اللاتساع اليهما الف ... والتعفن كما في الميت من
غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الحس
والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة
التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل
واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل اثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن فهو باق
وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة وصدق النفاذية غير باق والتاخير الزائل
ورد بانه يجوز ان يمنع قوة عن بعض اثاره دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة
الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعني لما كان الحيوة عندنا مشروطة باعتدال
المزاج لزم اشتراطها بالبنية والبدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور

الا بالبدن

الا بالبدن من العناصر على ما مر وتتعلق الحيوة بالروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري
يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن
في عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند الفلاسفة مشروطة باعتدال
المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير
من المعتزلة بناء على ما ثبت عندهم من زوال الحيوة بانتقاص البنية وتفرق الاجزاء
وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة
او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تخصص الحي
بالحيوة ليس بشرط ولا بشرط لما ذكر للقطع بان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في
الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية لانها
لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم العرض
الواحد بأكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة على حدة فاما ان يكون
القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور او لا فيلزم رجحان
بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط
لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك لا البنية المؤلفة
واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض باكثر
من محل واحد او يقوم بكل جزء منه حيوة ويكون اشتراطها بالآخر بطريق التلازم
المعينة دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء
مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ممنوع كيف واجزاء
البنية هي العناصر المختلفة الحقائق لا يقال قد يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية
حيث تختلف في الجزء الاخير من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به
بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول المؤلف
معه في البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة

المعني ح
بامكان ح
قيام ح
كل ح

على اتصف بها كالعمى الطارئ بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة
عن الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا متقابلا للحيوة تقابل العدم والملكة
وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المفسرون من ان
الموت فعل من الله تعالى او من الملك تقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز
بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد
به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك
تفسير الاماتة لا الموت واستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق
الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق
في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا او الاحداث والمراد
احداث اسباب الموت على حذف المضاف او نقول الامور العدمية قد يحدث
بعد ان لم يكن يعني يتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فانه
احد ايضا اي يعدان كان بصيرا فلا ضير ان اريد احداث نفس الموت ومن
الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول
من القانون ملكة او حالة يصدر عنها اي لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة
وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية
النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض
على ما قال في الشفاء ملكة انها في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها الافعال الكيفية
وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماووفة فاورد وما هو صحة بالاتفاق واما تقديم الملكة
على الحال في الذكر مع انها متاخرة في الوجود حيث يكون الكيفية اولا
حالا ثم يصير ملكة فلان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في
الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال
وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره

الامام

صحيحة م

الامام من انه يتناول النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم
والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة غير صحيح لان الحال والملكة انما يكونان
من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا
به وهذا يكون في تعريف الشفاء تكرارا اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ
وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكر في موضع اخر من القانون من ان الصحة
هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال
كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب صحة الانسان وانما
جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن
ليست محسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه واما المرض
فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال
من الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع من الشفاء ان المرض من حيث هو
مرض بالحقيقة هو عدم وليست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا يشعر
بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه
الامام هو انه عند المرض يحدث هيئة هي مبدأ الافة في الافعال فان جعل
المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل
عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه متردد في انه اي من
واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج
وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها داخل في الكيفيات النفسانية
المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة
التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يفهم من حيث يقال الحرارة
كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهي
من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد

مبدأ السلامة للافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة اخرى صح

تحت م

او عن وضع او شكل او انسداد او مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت
الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من
الكميات والوضع مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات
والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان
ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل
المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها والجواب بعد
تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق
الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية يحصل عند هذه الامور وتنقسم
باعتبارها وهذا اما قيل انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك
كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات
والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات
تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهي كيفية يتبعها حركة
الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملذ والحزن
وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف
وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه ضرر
متوقع ونفع منتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحرك الروح
الى جهته فالظهر للمتوقع الى الخارج وللضرر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه
جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع
وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثرة مضرة
فينبسط ثانيا والحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما غضب ثابت والثاني تعذر
صورة المؤذي في الخيال فلا يشتاق النفس الى الانتقام والثاني ان يعجز
الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق الحثيث الى
الداخل ثم

الا الاخص قليلا قليلا بريا من المؤذي والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح

ولذلك

ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعف ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر
فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والكيفيات المختصة بالكميات اما بالمتصل
كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة او المنفصل
كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات
وهي التي لا يكون عروضها الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للسطح
والتقعير والتقبيب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصل
كالزوجية والفردية للعدد وصرح ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون
الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات
الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان
احد جزئيها اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء
في ان جزءها الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات
المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص
السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون والثاني فيه كون الكيفية محسوسة
وكونها مختصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت
مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا
بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثالث ان الكلام
في الكيفية المفردة اذ لو اعتبرت تركيب الكيفيات المختصة بالكميات
بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة
منها ثنائية وثلاثية ورباعية وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها
من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها
يتصف الجسم بالحسن والقبح عد المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون
او الضوء مع الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية الى غير ذلك الثالث

بالذات

ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي فهي من الكيفيات المختصة بالكم
فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الكم الى الطبيعي
والتعليمي والالي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة
لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان
كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون
او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم
اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر
الخطوط الواصلة بين نقطتين وقال فيه شك لان الخط المستدير يمتنع
ان يصير مستقيما او لا يبطل المستدير الا تلك النهاية فاذا وجد المستقيم
فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فتبين ان المستقيم
والمستدير انواع وان الاستقامة والاستدارة والانحناء فصول منوعة
لا لوازم للفصول المنوعة تخييل بتخيل نحو المناسع بقاء ذات الخط واذا كان
كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف
المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني او مساو له وظهر من هذا ان يقال
ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام مجازي على سبيل التخيل الكاذب وقد اجيب
عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية
المخصوصة هي المستديرة بل ذات الانطباق بحالها لكن زال عنه صفة الاستدارة
الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى الآخر
والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة
المدحرجة على سطح مستو حتى يعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق
على خط مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي وفي
وفي المستقيمين دفعي على انا لا نسلم اعتبار الانطباق في التساوي والحكم

والكلام

كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية
وهي المبحوث عنها في تقسيم الرياضيات
ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية
صح

الامام م
المخصوصة م

متخالفة م

والكلام من الجانبين مجال وتفصيل في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة
المدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا اثبت نهاياته وفتل لا يتغير وضعه ورد بانه
قبل توهم كاذب ولو صح لتغير وضعه ضرورة ويرسم ايضا بانه الذي اذا فتح
في امتداد شعاع البصر ستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان
الشبه الى ذا الرائد ان نعرف استقامة الشيء اوقعوه في امتداد الشعاع
وقد يرسم بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة عليه وكانه موجود
فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكانه موجود فالدائرة
ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد تفرض في داخله نقطة يتساوى
جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان يتوهم
ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر منه الى ان
عاد وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد القياس البرهاني فهو لا يفيد
اليقين وان اراد توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع
لان القوس المنطبقة على سطح مستو اذا اثبت احد طرفيها وحرك الآخر
حصلت الدائرة اقول اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة وحركة
خط مستقيم حركة دورية يجب ثبات احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة
فالدائرة موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير
وكذا عارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضدا للخط المستدير لان
المتضادين لا بد ان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير
لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع
الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين
لم يكن عارضهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني
صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو

وقد يرسم الخط المستقيم بانه الذي ينطبق اجزاؤه
المفروضة بعضها على بعض في جميع الاوضاع
بخلاف المنحني فانه ينطبق في سائر اجزائه
على الآخر في بعض الاوضاع دون ما في جميع
الاوضاع فلا ينطبق وذلك ادراجه

خلاف المستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في
السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو وقد يوجد
فيها خط مستقيم وعلى تقدير تسليمه ايضا لم يبق لا يجوز ان يكون استدارة
السطح واستواؤه شرطين لحصول الخطين في الموضع الواحد القابل في حد ذاته
لتعاقب المتشرطين عند تعاقب الشرطين عليه لا خارجين للموضوع ولا لازمين
حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن
عارضيهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم
تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا ترى ان الاسود
والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع ان عارضيهما متضادان
لتحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المص بما ذكر ما قالوا
من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا يضاد الاستدارة لان
كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم
ضدا للمستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات
المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في بحث التضاد وايضا كل
قوس نفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه
بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا
لشيء منها الا ان طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون هي من
حيث طبيعتها المشتركة منافية للمستقيم ومضادة لها الا انا نقول
لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء
من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة
المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له
قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون طرفي

لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض
عليه بان القوس التي يوترها المستقيم المذكور هي العظمى التي على محدب الفلك
الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة في غاية الخلاف فهي المضادة
الجسم غيرها والشكل احاطة هيئة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد
بالجسم كاحاطة البسيط من الكرة والحدين كاحاطة نصف بسيط الكرة والاكثر اما
تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ
ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احيط به حد او حدود
ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا اشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة من
اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي او مشهوري الثالث من اجناس الاعراض
الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا يعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى
معقولة بالقياس الى الاولى وهذه يسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن
معروضها يسمى مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا
ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد المضافين
المشهوريين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب
اليه الآخر ايضا كما يقال الاب اب الابن ويقال الابن ابن الاب واما اذا نسب احدهما
من حيث انه مضاف ونسب الى الآخر لا من حيث هذه الحيثية لم ينعكس مثلا
اذا قيل الاب اب الانسان لم يقل الانسان انسان الاب واما المضاف
الحقيقي فالنسبة فيه ليس يتصور انعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم
الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر
الى اعادات حرف الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد
او على اختلاف كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب فيه التكافؤ
بالفعل والقوة بمعنى انه اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد ان يكون

الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد ان يكون
الآخر ايضا موجودا بالقوة مثاله كون المتضايفين موجودين بالفعل كون
الشخصين بالفعل احدهما ابا والآخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة
كون الشخصين بحيث يمكن من شأن احدهما التقدم بحسب المكان ومن
شأن الآخر التأخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتأخر امران اعتباريان
يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع
المركب منهما ومعروضهما ايضا اعتباريان فلا وجود للمتضايفين بهما
في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين
وكذا بين المشهورين ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما
معروضهما اذا اخذ وحده فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن
والمتقدم والمتأخر وليس كالمضاف ذات المعروض وحده ويعرض الاضافة
للموجودات اجمع للواجب كالاول وللجوهر كالاب وللكم كالاقل وللكيف
كالاحر وللاين كالاعلى وللمتى كالاقدم وللاضافة كالاقرب وللوضع
كالاشد انتصابا وللملك كالاكسى وللفعل كالاقطع وللانفعال كا
الاشد تسخنا وثبوته في الذهن وذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى تحقق
للاضافة في الخارج ووافقهم المصنف واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول
منها بقوله والا تسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج
لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها لكونها
فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الموجودة ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها
اشارة الى جواب اعتراض مما يورد على هذا الدليل فيقال ان زيدا
مثلا محتاج في كونه مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج
في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا

بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل اجيب بان التقدم والتأخر
صح

الامور

يتسلسل الاضافات والجواب ان هذا التسلسل ليس من هذه الجنبة بل من جانب ان
الابوة لا محالة حالة في محل فنفرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بيناه وايضا
لا يخفى انه لما كان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة
فيه صفة زائدة عليها واما حصولها في محل فليس مفهوما وراء كونه حصولا
في ذلك فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود
الوجود ولانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا
ولحصول الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم
الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليها يعني ان الاضافة
لو كانت موجودة لكانت مشاركة في سائر الموجودات في الوجود ممتازة عنها
بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة
لكن الاضافة نفس اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق
الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما يقرر من ان الاتصاف من قبيل النسبة المتكررة
التي هي الاضافة فاني يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفس
الشيء اذ الاضافة وان اتصاف شيء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة
كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله ولزوم اللاتناهي في كل
مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد
لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب الاضافات الاضافية الى الاعداد
الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية
وهكذا الى غير النهاية وكذلك الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد و
واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب
بينها وان كانت مراتب الاعداد مرتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفات
تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم تكثر صفات الله تعالى

لا حيث لا يتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل الموجودات
اضافة فيكثر الاضافات بحسب كثرة الموجودات واعترض عليه بان بطلان
التالي على برهان التطبيق مردود عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة
الى الموجودات لا ترتيب بينها وان بني على ان الكل متفقون على ان له تعالى
صفات موجودة غير متناهية كان جدلا لا برهانا وقد يستدل لو وجدت الاضافة
لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان مع كل حادث اضافة ولا شك انها
انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان النزاع
في وجود الاضافة فليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون
بعضها موجودا دون بعض وقد تختص كل مضاف مشهور بالمضاف حقيقي توضيحه لا يجوز
ان يكون مضاف حقيقي واحد بين مضافين مشهورين فان المضاف
الحقيقي عرض والعرض لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد
بالمحل حصل من مجموعهما مضاف مشهور ثم قد يعرض الاختلاف والاتفاق فان
احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الآخر كانا مختلفين
كالابوة والبنوة وان كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما وقع الاختلاف
والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين المشهورين بما يوجد فيه
من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة
بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاتفاق والاختلاف ثم اختصاص المضاف
المشهور بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في
كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي في شيء منهما مثال الاول
العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق و
اختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص
العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم

وجب ان يتعلق بمضاف حقيقي اخر بمحل اخر ليحصل من مجموعهما مضاف مشهور اخر ح ح

بالمعلومية

بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات
الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان
الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء
منها الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان يعني كون الشيء
في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان
انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله
وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول
الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث
يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل
الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما
بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة
فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول كما في حيز ثان واولية الحيز في السكون
قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل
في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن ا
انقطاع الحركة فلا يتحقق حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية
بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني
على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة
اليه دخول وحركة ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما
كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اما ان يكون
مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا في حيز آخر غير حاصر لجواز ان لا يكون
مسبوقا بالحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة
كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق موجودا آخر فكونه في

الشارح

ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله ح
والحركة حصول اول ح

حركة مع انه حركة وفاقا قلنا لا نسلم لزوم ذلك لم يكن الخروج من الحيز كلام ح ح

بحصوله ح

اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب ابو الفضل
ابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون باتفاق
والليث امر زائد على السكون بغير تشرد وطيفة فيعبر وادوجه الحصر بانه ان كان حصولا
اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان
الحدوث واعترض الامدي بانا لا نم تماثل الحصولين مع اشتراكهما في كون كل
منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نم انه اخص صفتهما
النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا
للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق
الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز
واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات
والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا توجب تعدد الاشخاص فان
الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر
والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا
الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة
ونظر فيه المتأخرون الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول
دفعة ان يكون في آن ومعنى آخر وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة
فيكون التعريف دوريا فعبروا بما ذكره المص وقال بعض الفضلاء ان
تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا التصورات اولية لاعانة
الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود
لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور
ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في
الوجود واستحسنه الامام والمراد بالكمال ههنا الى الحصول بالفعل واتمامه

الى حصل بالفعل كالالات في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه
التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال
كونه لاحقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لاحقة لطبعها جبها
ولا اختفاء فان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز
بالاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول
في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه
اليه وهما كمالان والتوجه متقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال
ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا
التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مط ممكن الحصول ليكون التوجه
توجها اليه من ان لا يكون ذلك المط حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المط
بالفعل فالحركة انما يكون حاصلة بالفعل اذا كان المط حاصلا بالقوة
فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل
ولا من حيثية اخرى كسائر الكمالات فان الحركة لا يكون كمالا للجسم في جسميته
او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول
في المكان الآخر مثلا واحترز بهذا عن كمالات التي ليست كذلك كالقوة
النوعية فانها كمال للمتحرك الذي لم يصل الى المقصود لكن لا من حيث هو بالفعل
واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل
يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما المذكورة في تعريفها
فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما ورد
في التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على
تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا ليس تعريفا للحركة نقصد بها تمييزها عما عداها
او تحصيل صورها عند العقل بل تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة انه كانت

البقوة بل من حيث هو م

فلا بد لتكميل التصور من ايراد الوجوه التي فيها آخذنا اه مه

او غير آنية فلا يغيره كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة اقول كلا الجوابين
لا يشفي العليل اولا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال
قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه
الخفي امور هي اخفى من المتوقف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المتوقف بهذا الوجه الخفي واعترض
ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم
اذ لا منتهى الا بالوهم فلينتقض كالان اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من
الاوضاع منتهى واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا
بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع ويمكن
ويمكن دفعه بما ان اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل
ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة ان المتبادر من التعريف ان
يكون الحركة كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد فقط او حصول الجسم في مكان بعد

الوهم مه

لكن هذا التعريف على راي المتكلمين وتخييل الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون
الحركة في سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا آنفا هو الحصول الاول في المكان
الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة ينقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما ينقطع
في الآن الثاني لا في الاول و وجود ما ضروري لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول
صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز آنين
يمكن في كل آن في حيز آخر وهي الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون
الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول
اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث
اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والحركة
بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة
ليست ثابتة في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى

آخرها لكن يختلف نسبة المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة
وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل
في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني
فانها لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء
الاول عنه تخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدأ والمنتهى كما يحصل
من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا
او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في الوهم لاستحالة وجودها في الاعيان
لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت
الحركة اقول الحركة يوجد في زمان يحده آنان آن حصول المتحرك في المبدأ وآن

فان قيل الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى مه

وصوله الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده وذلك في
فلا يتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى
آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت اعم من ان
يكون آنا او زمانا نختار انها يتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول
الى المنتهى لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا يمكن عبارة عن التوسط
المطلق لانه امر كلي لا وجود للكليات فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد
معين فذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول
ان لم يتعدد لم يوجد الحركة لان المتحرك في الآن مثلا ان كان له من مبدأ
المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على
واحد وان تعددت فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض
بحيث لا يكون فاصل لزم تتالي الآنات وتركيب المسافة من الحدود التي
لا ينقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك
زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا

الى المنتهى وهو باطل فرضنا اجيب بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع
والزمان وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة
بالتشخص اى التوسط الحاصل لموضوع واحد بالتشخص في زمان واحد في مقولة واحدة
ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب ذلك التوسط
المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعددا
في ذات هذا المتشخص بل في عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك
الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من
تتالى الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون
قلنا هذه النسب التي تعرض للحركة في الآنات الى الحدود المسافة المفروضة امور
اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي ذاتها تجب ان اى حد يفرض
في مسافتها يعرض لها هناك نسبة في آن يخالف النسبة التي يمكن ان يعرض
لها في حد آخر في آن سابقين او لاحقين فاتضح ما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط
واحدة بالتشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة
في الحركة وهى ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها
اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان
كان له ايون متعددة فاما ان يستقر فلا يمكن على واحد منها في اكثر من
آن واحد فقد انقطع الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آن
واحد فتلك الايون اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالى الآنات وهو باطل
واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون فيلزم
انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان
للمتحرك من المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدأ
والمنتهى لكنه غير مستقر بحيث نسبته الى حدود المسافة فيتعدد بحسب تعددها

وكان

وكان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الايون بالفرض وكما انه لا يمكن
ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في
المسافة وكذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فيه يمكن
ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط
يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالى الآنات ولا انقطاع ولا
كون المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة في كل آن
لو يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية
الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن
ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اقول القول بان
للمتحرك من الالوان المتناهية بالنوع لونا واحدا من اول التحرك الى منتهاها انما
يأباه الضرورة وعن شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لكان
اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن
شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان
الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في
الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه
سابقا على الآخر فلان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة
الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان
لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المنقسم
انما هو الحركة بالمعنى الثاني فيجب ان لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصى
عن هذه الشبهة بوجه آخر وهو ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين
احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل
والثاني القطعة من الزمان المركبة من اجزاء اواخر الماضي واوائل المستقبل ويختلف

مقدار ما يجب امسك الافعال التي يضاف اليها ومنشا الشبهة التباس المعنيين
بالآخر فان قوله الموجود في زمان الماضي هو الذي يوصف في الحال والموجود في المستقبل
هو الذي يوصف في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة
في الحال موجودة فيها بل الصحيح انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحد المقدمتين
في محل المنع على اي حال ويتوقف اي الحركة يتوقف على ستة امور احدها ما منه
الحركة وهو المبدا وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين
لان المبدا والمنتهى متقابلان بحيث لا يجتمعان في شي واحد من جهة واحدة
وثالثها المحرك ورابعها المتحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان المحرك
هو العلة الفاعلية والمتحرك هو العلة القابلية وخامسها المقولة التي يقع
فيها الحركة واليها اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة منسوبة الى المقولة
التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان يقع
فيه الحركة اشار اليه بقوله والمقدار وارد ويتوقف الحركة على تلك الامور
انه لا بد في تحقق الحركة منها على ما مر جوابه والا فالزمان لما كان مقدار الحركة
على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه وايضا
منتهى الحركة فقد يكون متاخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في حركة التبييض
فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لتحققها من هذه الستة فلان
الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث
انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار او مستلزمة
لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان ولا بد لها ايضا لذلك من مسافة او
ما يجري مجراها واما استلزام الحركة للمبدا والمنتهى فانما يظهر في الحركة الحادثة
المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك
على راي الحكماء فلا يتصور لها ثبوت مبدا ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض

فيها قطع

فيها قطع ودورات مخصوصة تفرض لها مبدا او منتهى ولا شك ان الحركة الموجودة
بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فان الحركة لا تستلزم
للمبدا والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في
حيث استعداد ما كما ذكرناه وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا كان لها خروج
من حال يكون المتحرك عندها بالقوة فتلك هي المبدا وما منه ومن ان الكمال الذي
كونها مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال ثان يتادى اليه فذلك
هو المنتهى مردود بجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها
منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا بمعنى ان محل مبدا الحركة قد يكون
بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير
كالفلك يكون مبدا الحركة ومنتهى لها فان الحركة منها اي بعينها حركة اليها وقد يتضادان
ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدا الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة
من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض
كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدا والمنتهى نقطة
فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين
احدهما القرب من الفلك والآخر البعد عنه ولا شك ان مبدا الحركة ومنتهاها
لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما
حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله ولهما اعتباران
متقابلان احدهما بالنظر الى ما يتعلقان به متقابلان له
قال الامام المبداء والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس
الى ذي المبداء وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس
الى الآخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على
سبيل التضاد اما ان الاول على سبيل التضايف

علل ان المبدأ انما يعقل بالقياس الى المنتهى واما ان التنافي على سبيل التضاد فلانهما
متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما عدما للآخر فهما اما متضائفان واما متضادان
لكن ليس كل من يعقل مبدأ الحركة يعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد
واشار الى الاعتبار الاول بقوله احدهما بالنظر الى ما يقال ان لو فات المبدأ
والمنتهى انما يقابلان لذي المبدأ ولذي المنتهى ولو اتحدت العلتان لانتفى
المعنى ولا شك ان الموضوع الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر الذي
للمكان المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات
الثلث فيطلق الجسم بمعنى الصورة وهو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالحركة
واما الهيولى والصورة النوعية والعوارض التي فيها متحرك بها بتبعية الحركتين تبعا وبالعرض
والموضوع الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات
قائمة بها فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما هي وربما تتصف
بها على سبيل التبع والعرض واذا مهدنا هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو
بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت له التحركية حقيقة هو الشيء
الذي عرضت له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر
المستمر لا يجوز ان يكون علة لحركة اي فاعلا للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها
فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة
لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله لانتفى المعنى اي الحركة
ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة لحركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر
لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي
هو المستمر محركا بنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون مقتضيا
لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة كما زعمتموه في الطبيعة التي هي محرك عندكم
للجسم المتحرك مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة

المسافة

المسافة بالتوسط وانها مستمرة الوجود ما فيه يتجهها الى منتهى المسافة وانها لا جزء لها
بحسب امتداد المسافة وان النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في
المسافة متواصل بقارنه اياها لا يفيد ما تعدد تشخصيا فلم لا يجوز ان يكون
المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي غرض المستدل
ههنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم
للحركة زوال حالة ملائمة او شرط آخر فلم يكن المحرك ذات الجسم مع زوال
تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم به الدلالة على ان في الاجسام
قوى هي مبادي حركاتها والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه
لعمت الحركة جميع الاجسام وفي جميع الاوقات وهو المراد من قوله عم والتالي
باطل لان من بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض
الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لـ
لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا
الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة الجسمية المطلقة المقتضية للحركة بنفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون لها حقائق مختلفة متشاركة
في كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها حركة بعينه دون بعض
ولو على تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة مشروطا
لا يتم ولا يدوم ولا يلزم من كون الجسم هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع
الاجسام في جميع الاوقات ولما كان ههنا مظنة سؤال لجواز ان يقع
الطبيعة امر مستمر في الوجود كالمتحرك وعام للاجسام ولم يلزم من اقتضائها
للحركة استغراق الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات
فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك لبعض حركاته مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم
في الدليلين وانتقض الدليلان كلاهما اجاب بعضهم بقوله الطبيعة

المختلفة المستلزمة في حال البعض ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة
لا مطلقا بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها
ليحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها
بل تقتضي الجزء الاول ليحصل بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا
يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا
في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي يكون الطبيعة المقتضية فيها للحركة
منشأ ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل
الدليلين كما اسلفنا في الجواب عنهما والمنسوب اليه اربع اي المقولة
التي يقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات
لا يقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسائط الجوهر دفعية الوجود
بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة دفعية ولا ان يفعل حركة متوسطة
الفعل والانفعال يعني ان مقولة لا يقع فيها الحركة لان الجوهر اما بسيط
او مركب وبسائط الجوهر انما يوجد دفعة لا تدريجا بيان ذلك ان المراد
بالحركة في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى
نوع آخر منه او من فرد وصنف الى فرد آخر منه فالجوهر ان لم يكن حالا في
جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة وان
كان في جوهر آخر فالجوهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف
او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الآن الاستقرار
في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في آن فلا يخلو ان يكون بين جوهرين
متعاقبين كل منهما في آن وزمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه او لا يكون
والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول منه يلزم ان لا يكون ذات
المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك الجسم

او ماوه ولا وجود لها مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض
بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات
وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء
المتحرك حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر
واعترض عليه بانه وان لم يلزم ههنا ذلك المحال لكن لزم محال آخر وهو انه اذا
خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة
في الكيف لان الحركة فيه ينتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم
ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات آنية لا يوجد شيء منها
في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات
المتعاقبة حركة فليسم مثل صيرورة الارض دفعة ماء ثم هواء كذلك بعض حركة وليعلم
لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان
الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر و
يكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لا ستقرار اللازم للحركة
عنها ولا تخلص الا بان يقال المتحرك الايني فيما بين المبدأ والمنتهى اين واحد
مستمر لكنه غير مستقر لا يمكن ان نفرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره
ايون غير متناهية كل واحد منها مفروض في آن فقط وكذا المتحرك الكيفي
فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن لنا ان نفرض فيها كيفيات
غير متناهية يفرض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية
فتعدد افراد الاين والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما
هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما
اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون ههنا خط يمكن ان يفرض فيه نقط
ليس لا يتوقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينان او كيفان وجب ان ما بينهما

بحيث يمكن ان نفرض فيه اين او كيفيات لا يقف على حد وقالوا اشد هذا الكم
السيال الذي يتبدل افراده على محل مع بقاء تشخصه لا بد له من ان يكون لتقومه بمحل بعينه
فلا يتصور حركة في الجوهر واعترض عليه بان المادة المتشخصة العنصرية انما يتوقف
على مطلق الصورة لا على صورة مشخصة فيجوز ان يتبدل عليها الصورة
الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فيمكن تحرك في
الجوهر كتحركها في الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان
يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف المادة
اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصورة باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر
كاف في كون تلك الصور جواهر متقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال
على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعم واجيب
بان الهيولى لا تحصل لها بالفعل الا ان تتصور بصورة معينة
والذات اذا لم يكن متحصلا بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت
الهيولى فلا بد من ان يكون حال التحرك متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة
معينة من ابتداء انتهائها فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة لا يقال
سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل
بصورة متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها
لانا نقول مع اخذ تلك الصور ذات متحصلة اخرى وليس في تلك
الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى وليس هناك حركة
اصلا قيل هذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تحصيل
لوجودها الا بالقوة المعينة وذلك لما عرفت انها في وحدتها وتعددها واتصالها و
انفصالها تابعة للصورة فلو كانت هذه انها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك
والبحث في ذلك مما لا اقول وليس انما يتم البيان في عدم حركة الهيولى والصورة الجسمية

ولا يتم

ولا يتم في عدم حركتهما وحركة الجسم في الصورة والشخصية واما الجواهر المركبة
فوقوع الحركة فيها فاما ان يكون بوقوعها في بعض بسائطها وحده او في جميعها
وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة وما ذكره من انها تنعدم بانعدام
جزء منها ومعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يزول ذلك
المركب في محله تدريجا حتى يحصل مركب اخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء
من اجزائه وانعدام كل منها دفعي لما تبين من امتناع الحركة في الجوهر البسيط
فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة
بالمفهومية بل هو تابع لموضوعه فان كان موضوعه قابلا للحركة كان المضاف اليه
قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حالة واحدة مع تغير الموضوع او تغير مع عدم
تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية فقد فرض بخلافه وعلى هذا
فان كانت الاضافة عارضة لاحد المقولات الاربع وقعت الحركة
فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء اخر وتحرك في الكيف
حتى صار سخونته اضعف من سخونة الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة
اعني الاشدية الى نوع اخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك
الجسم في الاضافة تبعا لحركته في موضوعها الذي هو الكيف اعني السخونة التي هي من
الكيف وكذا اذا كان الجسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان
اسفل او كان اصغر مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك في
الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه
الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى
اخرى تدريجا وتبعا لحركته في موضوعها وكما لا يتصور تباعدة الاضافات
بالعينية مع تغير متبوعها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها
بلا تغير في موضوعها لاستقلت بالمفهومية وكذا من الطبيعة غير مستقلة بالمفهومية

فان الاين والوضع من الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين
والوضع مع وقوع الحركة فيهما بالتبعية للشيء واجيب بان ليس معنى عدم استقلال
المضاف بالمفهومية مجرد كونها نسبية ضرورة انتقاضه بسائر الاعراض النسبية
بل معناه كونها تابعين لموضوعيهما في الاحكام واما الجدة فيمتنع دفعة فلا تقع
فيها حركة واعترض بان العمامة اذا تحركت في النزول والصعود فلا شك انه
يتغير هيئة احاطتها بتعاقب كيفها في الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل
فقال الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى
التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان
التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال كون الشيء الواحد
في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد
لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين حركتي الاينيتين
المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا
الحال في التسخين والتبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة
في مراتب التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الآخر مع انه
منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال ان المنتقل من السخونة
الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن سخونة
باقية فالبرودة لا يكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما
بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة
على الاستمرار والحق ان التسخن في زمان والتبرد في زمان آخر وليس بينهما زمان
سكون لان تفصيلهما الآن هو الفصل المشترك والحق ان الحركة فيهما مع الحركة في
غيرهما لانهما البتة حالتان تشتبهان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة
فيهما تابعة للحركة اما في القوة اذا كانت او طبيعية او في الآلة واما في الفاعل

وذلك لان القوة قد ينفسخ بسير? او الطبيعة قد يجوز ذلك والآلة قد تكل هكذا
ففي جميع هذه الصورة يتبدل الحال اولا اما في الارادة او الطبيعة او في الآلة
على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينتقص
قوته واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة في مقولتين
تبعا في الكم باعتبارين لدخول الماء الضرورة المكتوبة عليه وللصعود الانية?
عند الغليان وحركة اجزاء المتعدد في جميع الاقطار على التناسب انتشار
لا تفصيل ووقوع الحركة في المقولات الاربع فبدأ بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين
احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان
يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش
وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم آخر كما في
القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء
جسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب لعدم نفسه وهذا من مقولة
الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على
غلظه وهما من باب الكيف واستدل بعضهم باثبات امكان التخلخل
والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها
في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب
فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس
وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما ذلك على الهيولى لانها عندهم
قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان تتخصص بمعين?
بحالها اذ احيل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحق وانه
ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينفصل عنه وبهذا يندفع ما ذكره
الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتاتى على راي من يجعل

المقدار ذا بدا على الجسم عرضا فاما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى
والصورة لان نسبة جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان
بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فيجوز اتصاف
كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل
وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا
يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال في امكان
الانتقال الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز
ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالته ان ذلك لان
انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بتباين فيجوز ان يكون للتفرق حد معين
لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار
لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي
الامتناع في بعض الصور اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي
امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة
في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول اثباتها لا يفيد لان المقتضي
للمقدار المخصوص ان كان هو الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير
فلا يقبل الجسم مقدارا آخر غير ما اقتضاه جزؤه الذي يمكن انتقال الجسم الهيولى
هذا المقدار الى مقدار آخر بان يتبدل عنها المقدار مع الصورة التي تقتضيه
الى مقدار وصورة اخرى لانا نقول الهيولى ايضا عندهم لا يكون متحصلة بالفعل
الا بانضمام صورة اخرى اليها فاذا لم ينضم اليه صورة ولم يتحصل بالفعل
لا يتصور استعدادها لمقدار كما ليس ايضا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان
التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان
والمصنف ذكر ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس

يكب

يكب على الماء فلا يدخلها الماء فاذا امتصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع
بحيث لا يتصل راسها هواء آخر خارج ثم يكب على الماء دخلها وبهذا الطريق
يملئون الرساتيق الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد وما ذلك
الدخول لخلاء حدث فيها لان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك
البعض الخارج خاليا لامتناعه على ما مر بل لان المص اخرج بعض الهواء وحدث
في الهواء الباقي تخلخلا فكثر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد في ذلك
الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه وعاده الطبيعي الى مقداره
الذي كان له قبل المص فدخل فيها ضرورة امتناع الخلاء والثاني الانية اذا
ملئت وسد راسها واغليت فعند الغليان ينصدع الانية وما ذلك
الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا تسعه الانية
فينصدع وقد يستدل على ان الماء اذا تجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه
الاول وظاهر انه لم يكن انفصل منه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه
حين هو عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما
النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار
بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص
حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية
قال الامام والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان
الاجزاء الاصلية والزائدة في المقدار باقية كل واحد منها على مقداره الذي
كان عليه نعم يجتمع كل واحد منها فيزيد او ينقص فكيف يكون ليس في ذلك حركة
في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية ازداد مقدارها عند النمو على ما كانت
عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها واتصالها بها وبعض
مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكاره هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء

ان كان بانضمام الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا
في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فلعل ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول
من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد مر ان المراد
بالحركة في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر
منها او من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف آخر منه او من فرد من صنف
من تلك المقولة الى فرد آخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد
بعينه ولا ان افراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد على شيء واحد بعينه لان
المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما
عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار
الكبير في حالتي النمو والذبول فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس
النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول ومما حققنا ظهر ان لا اثر لانضمام الزائدة
بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا الحكم
لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء انضما على وجه صار
المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال
فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من
قبيل الحركة في الكم والمغايرة المحلية في الصور الاربع يتواردة على شيء واحد
بعينه فان الجسم الباقي من مبدأ النمو الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل التشخص
بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ الذبول الى منتهاه شخص واحد
بعينه لا يتبدل التشخص بانتقاص ما ينقص عنه فان زيد الطفل هو بعينه زيد
الشيخ وان تبدلت جثته وصارت عشر اعشار ما كانت في حال الشباب
وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال
وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب

الحس

الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة واستشهد على وجودها
بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان
اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات
قد يتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي
ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل حكموا بالحس من انتقال الحصرم من الحموضة
الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة لكن قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز
ان يكون امثال الكيفيات متجددة في آنات بينها ازمنة قصيرة ولا يشعر
الحس بتفاصل تلك الكيفيات بل يدركها على انها شيء واحد فلا يكون
هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان
الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهب الكمون والبروز والفشو والنفوذ
وقد ذكرنا وجوها لابطالها في مباحث المزاج والمص اشار ههنا الى ابطال
مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا
لو كان فيه اجزاء نارية كامنة يجب ان يحس بها من ادخل يده فيه اذ يدرك
التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع لجريان
او وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة
مدركا بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما
يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك
الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك
النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على
التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل
لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لا نم ولو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت
الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند

م لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي
ولا حاوي له ويعرض له وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف
المتقابلين والمنسوب اليه تقتضي الاختلاف وبعض الاوليين للتضاد ولا
مدخل للمتقابلين والفاعل للانقسام اختلاف الحركات قد يكون بالماهية
وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف
بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيتميز في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق
ان الحركة يتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه
وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي تختلف باختلافها ماهية الحركة بل باختلاف الحركات
لا تختلف بعينها البتة فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة
اتحدت الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان
ايضا لان تنوع المعروضات والاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات
لجواز قيام نوع كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله
بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس ولهذا ظهر ان الاثر للاختلاف بالعوارض الطبع
والارادة فالحركة الصاعدة للنار بالطبع وللحجر بالقسر وللطير بالارادة لا تختلف نوعا
واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض اختلاف فلا اعتبار به
جوازا خالطها لحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف
العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير
تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فان ذلك انما هو حركة الفلك الاعظم
واذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا
بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف
فكالحركة من البياض الى السواد على التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد
الى البياض على طريق التحمر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان

اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة تارة وعلى
الانحناء اخرى وكالحركة من السواد الى البياض على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد
معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم السليقة ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف
المتقابلين واراد بالمتقابلين المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت
الحركة فيها فاتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا
واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع
بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة عمرو اليوم غير حركته امس وحركة هذا الموضع
غير حركته في موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة
اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غير ما بطريق الانحناء وكذا
في الكم والكيف والوضع لا خفاء في ان وحدة ما فيه غير الوحدة الشخصية
يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى بوحدة الموضوع والزمان
وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل
واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع
يعني ان الوحدة الشخصية للحركة يجب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا يقال
ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامها وحدة المسافة ضرورة
ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون
عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان من اين الى اين ومن وضع
الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا
لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد واما
وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما
قد يحرك بمحرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة
لاتصال المسافة والزمان لا تميز في تلك الحركة يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من تعدد

بعضها المتحرك والبعض المتحرك الآخر ولا يجري فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف
الاشياء والآثار ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات
وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية
فان قيل الحركة الثانية ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان
اثره عين اثر الحركة الاول كتحصيل الحاصل واجتماع المؤثرين على اثر واحد شخصي
وان كان غيره فقد تعدد الآثار اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين
متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد
بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان
اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهو امر كلي والواقع بهذا المحرك جزئي
مغاير للواقع بذاك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين اقول
قد قررنا ان الحركة بمعنى القطع في الخارج لما اوردنا عليه من الاعتراض نعم
يرد عليه اعتراض آخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع
الحركة التي بعضها مستند الى المحرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر
من كلامهم فلا شك انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد
منهما لئلا يكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين
جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص كما لا يشتبه فالصواب ان يمثل لهذا
المعنى بان يجر واحدا بالشخص مثلا او الحركة بالقسر في مسافة معينة من
مبدأ الى منتهى معين في زمان معين بالتخلف حركة هذه بان يأمر زيد
او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد
الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على توارد علتين مستقلتين
على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل ونحن بينا في تجويز ان يجوز
توارده على سبيل التعاقب ايضا فليرجع من اراد الاطلاع عليه واما

تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه لذاته ولو
اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد
مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم
من العلو الى السفل وبالعكس ولا لتضاد المحرك لما تقدم انهما مع تضاد الحركتين
كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعة المتضادتين
وتضادهما مع اتحاد الحركة كما في تحرك الجسم هبوطا وصعودا بالارادة
او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد ولا يتصور فيه
التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل
الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد
ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا الحال في
التسود والتبيض عند اتحاد الطريق اقول هذا هكذا قيل وفيه نظر لانه
يجوز ان يكون للمعلول الواحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق
كل واحدة من هذه العلل فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى عدم عليته
لا يدل على عدم جواز تحققه في تلك الصورة بعد اخرى وبما ذكرنا ظهر لك فساد
ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك لان حركة الحجر الى فوق
والحجر الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل
تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة
والهابطة الصادرة عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة
لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد
اي تضاد المبدأ والمنتهى مقتض لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات
كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن الذبول الى النمو وبالعكس
وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدأيهما

من التضاد بعارض كان احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط
والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب
تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد
الحركة مع ان هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى الاطلاق لا يوجب
تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية بحيث يوجب صدق احد الضدين
على المعروض او ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق تضاد الطرفين
صدق الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان
يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر
في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهائية
وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين
اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدأ او غاية للحركة لم يكن للحركة تعلق
بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت
هذين العارضين اعني وصف المبدائية والمنتهائية لذاتيهما متأخر عن
وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف
القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة وسببان
ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين اقول ثبوت هذين العارضين
لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا التضاد بينهما ايضا متأخر عن وجودهما
ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للآخر فان قيل
التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى
الاولى مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة
والهابطة ولايضا يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة مع المستديرة اذا كان
مبدأ احدهما منتهى للآخر وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين

ليض

ليض بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدأ احدهما منتهى للآخر وبالعكس
مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا
بين المستديرتين اقول مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين
قالوا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرين
وقد ذكرناه في مبحث الكيفيات المختصة بالكميات وجه قولهم مع ما يرد
عليه فليرجع فان قيل على هذا لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف
والتباعد وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان
قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ
لا حركة في من حيث النقطة فيعتبر حال الجهة وجهة العلو والسفل وهو المركز
والمحيط فيهما من حيث النقطة النهائية غاية الخلاف ونهاية التباعد واما انقسام
الحركات فليس يجب انقسام المبدأ والمنتهى ولا يجب انقسام الفاعل لان الحركة
ليست كمية في بالذات وذلك لا يعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على
الزمان والمسافة اللتين هما كميتان بالذات فيجب انقسامها بعرض لها الانقسام
واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء
منها وعلى فرض الانطباق ليس شيء منها كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه
كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور الثلاثة
والى هذا المعنى اشار بقوله ولا مدخل لها للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما
المتحرك فمن حيث انه محل للحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغي
ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان
كالبياض في الجسم اذا كان المكان عبارة عن البعد على ما هو رأي افلاطون وشيعته
لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هذا
انقسام الحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكلي الذي هو

يمكن اعتدادها الربع الا ما هو من الاجزاء الفرضية بحسب تحليل الجسم الى النصف والثلث
والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة والزمان ويعرض لها كيفية
يشتد بها فيكون الحركة سريعة ويضعف فيكون بطيئة ولا يختلف بها الماهية
لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين والمقادير او الكيفيات
او الاوضاع والاين مسمى بالمسافة وان كان الاسم بالملاقاة اولى والبواقي
فيعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى سرعة وتضعف فتسمى بطيئة وقد يعبر عن
السرعة بانها كيفية تقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل او المسافة
الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطؤ بانها كيفية تقطع بها الحركة
المسافة المساوية في الزمان الاطول والمسافة الاقصر في الزمان المساوي
او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطؤ لان السرعة
والبطؤ يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول يقبلهما
ثم كل من السرعة والبطؤ بل شيء منهما اضافي اذ حركة سريعة بالنسبة الى ما هو
ابطؤ وبطيئة بالنسبة الى ما هو اسرع ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة
الى ما هو ابطأ ومن البطؤ بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه بما فهم
هو الثاني لان الحركة لا يمكن بدون زمان ومسافة اي امتداد في احد
المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية فكل حركة فرض فهي بالنسبة الى
ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع
في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان
والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة
بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطؤ وبحسب تلك المسافة
بطؤ بلا سرعة وهو ضعيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك
الزمان وسبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات ولا

لما احس

احس بالتضعيف بالتقابل ذهب المتكلمون الى ان سبب البطؤ تخلل السكنات
والفلاسفة منعوا ذلك واختار المص مذهب الفلاسفة وقال لو كان السبب
البطؤ تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطؤ والتالي
باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس
الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار جميعا الى مجموع حركاته في ذلك
الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك
الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من
المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان
يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك ازيد من حركاته بالف
الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة في الغاية ولا نرى شيئا
من تلك السكنات وقالت الحكماء سبب البطؤ الممانعة الخارجية والداخلية
اما الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا للبطؤ الحركة القسرية كما في الحجر الرمي
الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح سببا للبطؤ
الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون مقتضيا للامر ومانعا عنه واما الخارجية
كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا للبطؤ الحركة الطبيعية ايضا كنزول
الحجر في الماء كما يصلح للبطؤ الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان
فيه وقد يكون السبب في البطؤ ممانعة الارادة كما في الحجر وتحريك اليد برفق ولا
اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلين
ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة مستقيمة لها رجوع
عن الصوب الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه
وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب آخر غيره وعبر عنها بذوات
الزاوية فلا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع لا يمكن متصلتين بل يتخللها

سكون قبل الرجوع وحصوله لما ذكروه ان كل حركة مستقيمة ينتهي البتة الى سكون
وذلك لان الشي لا يذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية
فاما ان ينقطع وهو ظاهر او يرجع على سمتها او ينعطف على سمت آخر وعلى التقديرين
لابد من سكون بين الحركتين المستقيمتين ومنع غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين
من المعتزلة اما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول
للمتحرك آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد
والا لم يكن تمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الى منقسم
لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان الوصول علة من الميل فوجب ان يكون هذه
العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول
ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله
زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون
ايضا آنيا وان ميل اللاوصول غير ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الى
حد مع الميل عنه فبين الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان
لا حركة فيه والا فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون
والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة زوال
عن ذلك الحد فليس هناك ميلان متغايران ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي
هو علة الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة
معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نسلم ان الميل
الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن
تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال الوصول آني و
كذا اللاوصول لما بينا آنفا فبين الآنين زمان سكون لما ذكرنا آنفا
والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما

اذا كانت

اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة
الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود والزوال عنها مع انه لا سكون
في الفلكيات والحل انا لا نسلم ان اللاوصول آني قوله ضرورة انه زوال الوصول
الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا
قلنا ممنوع فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها
آنيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل
الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك الى الانطباق على الجسم الآخر
فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق الا
بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وهكذا الحال في جميع
ما ذكرنا وقال ايضا لا شك ان الاعتماد اللازم فيضعف الاعتماد المجتلب
الجو ويضعف بمصاكات الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب
المجتلب اللازم فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل
بينهما او لا يغلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل
وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان
متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما
فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول
لا في زمان بين آني الوصول والرجوع فيكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المقرر
على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون
لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال
الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض صعود الخردلة وهبوط الجبل
وتلاقيا في الجو لا لتماس سطحيهما فلا شك انه ينزل الخردلة راجعة ووجب
وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة وذلك يوجب وقوف والهابطة

الجبل لمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري
البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو لمصادمة الخردلة واجيب
بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا يماسه في الصورة المفروضة بل ترجع بريحه
فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك
فرض محض ويجوز استناد الى الريح الذي يوجد فوق الجبل وقالت المعتزلة لا سكون
بين الحركتين اذ لا يوجد الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون
ولا يوجد الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد
للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب منع تعادل الاعتمادين يوجب السكون
والسكون حفظ النسب فهو ضد تقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع
السكون تقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فيعني به حفظ
النسبة الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا
في المكان الواحد واما في الكمية الباقية فيعني به حفظ النوع الحاصل من الكم
من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي
الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا
المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلاث
قد يكون من صنف الى صنف ومن فرد الى فرد فيكون النوع محفوظا ولا سكون
فالصواب ان يعرف السكون بهو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة وقد يراد
به عدم الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبقيد عما من شانه
خرج عدم حركة اللوازم والمفارقات وظاهر ان السكون في مكان لا يجامع
الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو تضادهما معا تضادا مشهوريا والى هذا اشار
بقوله مقابل الحركتين وينضاد لتضاد ما فيه السكون قد يعرض له تضاد
كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني المقولة

التي

التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة تضاد سكونه في البرودة
وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يتميزا
فيه زمانا ما اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول اما اذا اريد
به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك جسم في شيء
من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة
ومن الكون طبيعي وقسري وارادي الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني
الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري
وارادي لان مبدأه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا
فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي فطبيعي الحركة انما يحصل
عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة
قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضى للثابت بالذات بل لا بد
من مقارنة امر آخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي ليرد الجسم اليه فيقف
اي ليرد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال من ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول
الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضي الزوال
الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي
لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الطبيعة
رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا يكون الحركة الطبيعية دورية لان نفس
الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند
حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية فهو يستدعي هربا عن
حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان كل
نقطة يفرض ان يكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب لها نقطة وعند

الوصول اليها بناء قربها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وأجيب
بان كل نقطة فرضت في الحركة المستديرة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها
لكن لا يكون بحركة واحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول
اليها بالطبع وقربها مستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة
القسرية مستندة الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدأ خارجي في تلك القوة
قابلة للضعف فلا يزال تضعف بمصادمات الجسم المخروق بالحركة الى ان يصير مغلوبة
فيستولي الطبيعة ويعيد الجسم الى مكانه الطبيعي والطبيعي السكون مستند الى
الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة من جزء لمقارنة
امر غير طبيعي ويعرض البساطة ومقابلها اي التركيب للحركة خاصة اي لا يتصور
في السكون تركيب وانما يعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل الانسان
على الارض كحركته من الطبيعة والارادة قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد
في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك ازالة الحركة فان
كان من الطبيعة والارادة والقاسر انما يعتبر بما هو علة السكون عند عدم ما هو
علة للحركة وبهذا خلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز
اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت فظاهر انها لم تخل من
التركيب بشيء وانما وجود الموجود ههنا هو اشتداد والحركة قد يكون بالذات
وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل
في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء
مسامتته مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض
له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون قابلا كالعرض الحال في الجسم
والحركة قد يكون بسيطة كحركة الحجر النازل بالطبع وقد يكون مركبة كحركة ساكن السفينة
اذا تحرك بالذات وبالعرض ليقف قبل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك

بالعرض

بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اقول
الدعوى ودليلهم كلاهما باطل اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد يتصور في المتحرك بالذات
كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة القسرية
والطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت اميل الى مركز العالم
وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث
منها حركة مركبة بين السمتين اعني سمتا رمي اليه وسمت يطير هو اليه واما الدليل
فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ممنوع بمعونة
السند الامثلة المذكورة ولا ينفك الجسم ولا انواعه بما تقتضي الدور خلف
المتكلمون في ان الحصول في حيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هل هو يعقل
بغير الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى آخر يتعلق
به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك
المعنى وتوهم طائفة الى ان المعنى المذكور هو الكائنة فاشار المصنف الى ابطال
هذا التوهم بقوله ولا تعقل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة
والسكون بما تقتضي الدور والكائنة وذلك لان الكائنة عندهم معلل
بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز وانواعه بها لزم الدور الخامس
متى وهو النسبة الى الزمان وظرفه اي الخامس من المقولات التسع متى وهو
نسبة الشيء الى الزمان وهو كونه فيه او طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع
في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسأل عنه بمتى ثم المتى كالاين حقيقي
وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة و
غير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي
من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان
معين بخلاف الاين وهو ظرف المكان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار

لا ماهية الزمان فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان
لها باعتبار آخر قال الشيخ في الشفاء الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم و
متأخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في المتأخر
من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم
والمتأخر من المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية يلحقهما من جهة
ما هما ليس من جهة ما هما للمسافة فللحركة مقدار نسبة يتبع المتقدم والمتأخر
والزمان هذا المقدار وقوله العارضان لها باعتبار آخر معناه ان هذا
التقدم والتأخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب
اليه المتكلمون واختاره المص على ما مر في بحث التقدم وانما تعرض للمقولة
بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها اي مقولة متى انما يعرض بالذات
للمتغيرات كالحركة وما يشبهها من الامور ويعرض لمعروض المتغيرات كا
الاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات
متغيرة كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات يعرض لها متى ولا يفتقر
وجود معروضها وعدمه اليه اي لا يفتقر وجود معروض المتغيرات ولا عدمه
الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم
المعروض على عارضه والمتغيرات متقدم على الزمان لان الشيء متقدم
على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدم على الزمان لان
المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم
الدور والطرف يعني الآن كالنقطة كما ان النقطة ليست جزءا من الخط
كذلك الآن ليس جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل
من الزمان والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا
لما امكن تقسيمها الى ما نريد لان المنصف يمكن تثليثه والتثليث

تنصيفا

تنصيفا وعلى هذا وعدمه في الزمان جواب عن معارضة تقريرها ان الآن جزء
من الزمان لان عدم الآن اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا لكان
الآن زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا فيكون
زمانيا اي منقسما بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون عدمه متصلا
بآن وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا
ولا معدوما وهو محال وتتالي الآنات يستلزم تركيب الزمان منها وتقرير
الجواب ان هنالك قسما ثالثا بيانه ان الحصول التدريجي حصول ماهية
انقسامية ينطبق على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا
وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان
ككون الحركة في حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد
في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا في الآن والزمان معا كا
لوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين
آني دفعي الا ان احدهما يتحقق في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر و
اما ان يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق بل على معنى يوجد في كل آن
يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان مثل هذا لا يصدق على
الشيء في طرف الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في
كل آن يفرض من آنات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي
الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي هو ثاني الوجهين المذكورين
فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم الآن في الزمان الذي
بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانيا بل بمعنى انه
لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فالآن طرف لذلك
الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه قيل الكلام في حدوث

عدم الآن وهو آني دفعي اقول لا مخلص الا بان يقال ما هو جزء الزمان
والآن يوجد في آن واحد او آنا هما فلا يكون يمكن ان يوجد فيه والا لزم التس
فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك البعض موجودا في
زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لو كان موجودا في الآن لكان
ذلك البعض موجودا في آن آخر ولزم التس واذا مهد هذا فلا نم ان وجود
الآن في آن حتى يقال آن عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نم ان وجود
الآن في آن قوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يلزم الامتداد قطعا
قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون للانعدام امتداد وهو
لا وجوده والنزاع فيه والسند ما مر آنفا وحدوث العالم يستلزم حدوثه
يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان
حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم
باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة يعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع
بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة تقع بين اجزائه والاشياء غير ذلك الجسم
خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين
اجزائه وبحسب كون راسه من فوقه ورجله من تحته ولهذا يصير الانعكاس
وضع آخر وفيه تضاد فان القيام والانعكاس وجوديان يتعاقبان على
موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشيء قد يكون
اشد انتصابا وانحناء من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء
بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع
دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك الى الملك وقيل هيئة نسبة
الشيء اي هيئة تحصل بسبب نسبة الى ما يحيط به احاطة تامة وينتقل
بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون

ذاتيا كنسبة الغرة الى الماهية وعرضيا كنسبة الى القميص الثامن والتاسع ان
يفعل وان ينفعل والحق ثبوتها ذهنا والا لزم التس يعني ان الثامن
من المقولات التسع هو ان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار
كالحال الذي يسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تأثر الشيء من غيره
على اتصال غير قار كذلك كالحال الذي يتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام
وجمع من المحققين منهم الغزالي الى ان ثبوت الهيئتين المقولتين انما هو في الذهن
اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى موثر ويتحقق هناك تأثر وتأثير
آخر ويلزم التس والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تأثير وايجاد
حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى
الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من
حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل
هو ان ينفعل وقال الشيخ انما اوثر لفظ ان يفعل وان ينفعل على الانفعال
والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان
توجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك
ولفظا ان يفعل وان ينفعل مخصوص بذلك

المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى

وصفاته وآثاره وفيه فصول **الفصل الاول** في وجوده الموجود ان كان واجبا
فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتس استدل على وجود الواجب تعالى
بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا

فلا مؤثر موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي
الى الواجب فهو المطلوب الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي
الايجاب ذهب المليون قاطبة الى ان تأثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار
بمعنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تأثيره تعالى فيه بالايجاب
واحتج المصنف على انه قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تأثيره تعالى بالايجاب
والاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فانتفى الثاني بيان الثاني
ان تأثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط
الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث لئلا يلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة
او مجتمعة وكلاهما باطل على زعم المصنف وساير المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة
غير معقول قوله اشارة الى جواب اعتراض على الدليل وتوجيهه ان يقال ما ذكرتم من
الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب
الوجود هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب الوجود موجبا على سبيل الايجاب
موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب
ان هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة غير معقول
لان المراد من العالم ما سوى الله تعالى فنقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله
حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المصنف
وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود
المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردة
اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول
لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني
قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما ثبت

بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة المخالفين
تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك ممتنع
لانها تقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر ولكن صدور الاثر عن المؤثر
اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما قطعا لان المؤثر ان استجمع شرائط التأثير
وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع
امتنع وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان
للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها اي
مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها
وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر
هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل فح يجب الفعل وان يترك
بان يريد الترك او لا يريد الفعل فح يجب الترك فقوله وان استجمع شرائط
التأثير وجب صدور الاثر ان اراد وجوب صدور الاثر بالنظر الى جميع
الشرائط اعني انضمام الارادة الى القدرة قلنا مسلم لكن لا ينفينا فانا ندعي
امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان
اراد به وجوب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر قلنا ممنوع وتقرير الدليل
الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على الفعل وتركه اما حال وجود الاثر
وح يجب وجوده فلا يتمكن من الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل
وتقرير الجواب على ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل
مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر لكونها عبارة عن التمكن
من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال الذي يجتمع معه وتقرير الدليل
الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود شيء لكان قادرا على عدمه
لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن التالي باطل لان العدم

الاصلي انه لا شيء في الازل الا القادر ولبعض العدم نفي محض لا يصلح ان
يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحيث لا اثر فلا
تاثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله وانتفاء الفعل ليس فعل الضد يعني
ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس
للعدم ٢ وعمومية التعلق يستلزم عمومية الصفة يعني ان عموم علة القدرة فصلا ٤
يستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لان
علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة
المقدورية عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع
الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا لله تعالى اقول لا نسلم ان الامكان
علة للمقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر
ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور مقدور له تعالى لم لا يجوز ان لبعض يتميز
المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين
بان افعال العباد مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الله تعالى
والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات
لوجوب استناد صفاته الى ذاته تعالى والمصحح للمقدورية هو الامكان فان
الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات
على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال
مبني على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض
لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات
الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له
ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بالمقدورية تعالى
دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال ان يكون خصوصية

بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة
جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة
الذات الى الممكنات على السواء والتي تفرع على هذا الاصل وهو اعظم
الاصول الاسلامية فرق عظيمها الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا
وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية
والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده
لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا
معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور فاعل حي قادر عالم سميع بصير
والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن
ويعنون به الشيطان عليه اللعنة والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا
شريرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب
شره على خيره كما ينبئ عليه ظاهر اللغة فلا يجتمعان في واحد لكن غير لازم
مما ذكره والاحكام والتجرد واستناد كل شيء ودلائل العلم والاخير عام اتفق
جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان
اورد المص احدهما ومن استدلال الحكماء ايضا وجهان اورد المص كليهما
اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المص هو انه تعالى فاعل فعلا محكما متقنا
وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه بان من رأى
خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة ينبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة
علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه تعالى خالق الافلاك
والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف
الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحير فيه العقول
والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك

ثنوية بالنون دانشان با ثنا نشد

مبحث العلم

علم التشريح والهيئة وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات
مع أن الإنسان لم يؤت من العلم إلا قليلا ولم يجد إلى الأكثر سبيلا
فإن قيل إن أريد الانتظام والإحكام من كل وجه فممنوع أن هذه الآثار
مرتبة ترتيبا لا أفضل فيه أصلا وملائم للمنافع والمصالح المطلوبة بحيث لا يتصور
ما هو أوفق منه وأصلح فظاهر أنها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات
وإن أريد في الجملة ومن بعض الوجوه فيحصل آثار المؤثرات من غير العقلاء
بل كلها كذلك فإن تبريد الماء وتسخين النار يشتملان بما قلنا قلنا المراد اشتمال
الأفعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملاءمة
للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وإن اشتمل بالعرض على نوع من
الخلل وجاز أن يكون فوقه ما هو أكمل والعلم بأن مثل ذلك لم يصدر إلا من
العالم ضروري سيما إذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فإن
قيل قد يصدر عن بعض الحيوانات العجم أفعال مستحسنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير
معاشها كما للنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين
الناس مشهور مع أنها ليست من أولي العلم قلنا لو سلم أن موجد هذه
الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز أن يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي
إلى ذلك بأن يخلقها الله قادرة عالمة بذلك أو يلهمها حين خلق ذلك
الفعل وأما الذي لم يورده المصنف لظهوره فهو أنه تعالى قادر أي فاعل بالقصد
والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك في كونه
تعالى عالما بالأدلة السمعية من الكتاب والسنة والإجماع ويرد عليه أن التصديق
بإرسال الرسل وإنزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة
فيدور ورد بأنه يجاب بمنع التوقف فإنا إذا أثبتنا صدق الرسل بالمعجزات
حصل العلم بكل ما أخبروا به وإن لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر

هو المكابرة نعم يتجه ذلك في صنعة الكلام على ما صرح به الإمام وأما دليل الحكماء فالأول
منهما أن الباري تعالى مجرد وكل مجرد عالم وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني أنه عالم
بذاته وإذا علم بذاته علم ما عداه جميعا أما الأول فلأن العلم عبارة عن
حصول المعلوم للعالم وهو حاصل في شأنه تعالى لأن ذاته غير غائبة عن ذاته
فيكون عالما بذاته وأما الثاني فلأنه مبدأ لجميع ما سواه إما بواسطة أو بدونها
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ورد عليه أنا لا نسلم أن العلم عبارة عما ذكرتم
ولو سلم فلم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون
الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فإنها لا تدرك أنفسها مع
كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها وأما أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فقد مر الكلام فيه مستقصى والوجه الأخير أعني ثاني وجهي الحكماء عام أي يدل
على أنه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الأول والثاني فإنهما يدلان
على أنه عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة إلى جميع الموجودات ولما ثبت
أنه تعالى عالم أشار إلى الجواب عن أدلة المخالفين وهم فرق منهم من قال إنه تعالى
لا يعلم نفسه لأن العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين متغايرين متمايزين
طرفاها بالذات ونسبة الشيء إلى نفسه تقتضي أن لا تغاير هناك والجواب منع كون
العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة إلى المعلوم ونسبة الصفة
إلى الذات ممكنة فإن قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم
فلا يجوز أن يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة
أخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان وأما النسبة بين العالم والمعلوم
فهي بعينها النسبة الأولى لازمة بين المذكورتين إن اعتبرت بالعرض فيما بينهما
سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري
كاف لتحقق هذه النسبة وإلى هذا أشار بقوله والتغاير اعتباري يعني أن

ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها
للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير كاف لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى
لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة
في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلوم
كثرة الصور في الذات الاحدية من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان
علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحضور الاشياء انفسها
عنده وكذلك علمنا بذواتنا وبالامور القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا
وقد ذكر ايضا ان علمه تعالى اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء ضرورة
ان انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه
لاجل حضور مثاله عنده والى هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا
مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة
الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له
حصولها للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل
وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم
الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار
الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او
يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته تعالى من صفة الى اخرى والثاني
يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير
فيه بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة
حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط
وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري هو جائز
والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا

اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في
زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما وقع قبله
او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان
اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان
بالقياس الى المختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكم هذا او الماضي زمان
حكم هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكم هذا فمن كان علمه ازليا محيطا
بالزمان غير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور
في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فانه سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية
وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي
وبعضها في المستقبل بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا
ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على
سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو
وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مع ما فيه بالقياس اليه بالمضي والاستقبال
والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات من الازل
الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون
بل هي حاضرة له عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها
لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة
اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال
بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي واما ما توهمه بعضهم
من ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها و
ما يتعلق بها من الاحوال كيف وهو الزمن ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فما توهموه واما الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها

بالالات الجسمانية والجواب لنفر ادراك المنتكس انما يحتاج الى آلة جسمانية
اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة او صفة حقيقية ذات
اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث
قبل وقوعها والا لزم ان تكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا وانه
باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة
وواجبة لغيره والا لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب
ما مر من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيد الوجوبه ولو سلم
فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم البارى تعالى بوجودها
ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله
ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة
اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور
المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين
البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولما نفى الحكماء وقدر
نا مبحث الكيفيات النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت
بدل على ارادة وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء
يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون بعض في بعض الاوقات
دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة
شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب
في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة فذهب الاشاعرة
الى انها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات وذهب المصنف وجماعة من
رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم
البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع وتسمى بالداعي والمصنف استدل

مبحث الحياة

مبحث الارادة

على ان الارادة ليست امرا آخر سوى الداعي بان هذا الامر ان كان
قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج تخصيص وجوده بوقت
دون غيره الى امر آخر ولزم التسلسل اقول لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم
على اي حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كان تخصيص
الداعي او امرا آخر زائدا عليه وذلك ظاهر والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك
والعقل على استحالة الالات يعني ان السمع يدل على انه سميع وبصير
وهو مما علم بالضرورة من دين نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم والقرآن والحديث
والكتاب مملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وايضا الاجماع
منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات
البديهية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه حي وكل حي يصح كونه سميعا
بصيرا وكل ما يصح له من الكمالات يثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة
الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا بد فيها
من بيان ان الحيوة في الغائب تقتضي صحة السمع والبصر وغاية ما تمسكتم
في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف
بقبول السمع والبصر والاعراض لا تتصف به ان لم يتصف بآفة ثم اذا سبرنا
صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم النقصان
بتسليم ذلك في حق البارى تعالى وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص
والآفة على البارى تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية
ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى
سميعا بصيرا فليعول على الاجماع في هذه المسئلة بل على الادلة السمعية
القطعية في هذه المسئلة ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى
من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على ذلك اعتراضات كثيرة فما جا

مبحث الادراك

والحديث

لا او فعلا وان اثبتناها بحجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم
الضروري بانه من الدين فيهما سواء بسواء وذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب
سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع
العقلية على انه تعالى منزه عن الالات فان كان السمع والبصر علمين بمتعلقهما
على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين عليه كما هو
رأي الجمهور نقول الاحتياج لنا الى الالة بسبب عجزنا وقصورنا وذات
الباري تعالى بريئة عن القصور فيحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج
النافي للسمع عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر
او مشروط به كسائر الاحساسات وانه محال في حقه تعالى والجواب
منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس
ذلك التأثر او مشروطا به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغائب
كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فيجوز ان لا يكون سمعه ولا بصره
نفس التأثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع
ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة له تعلق
حادث كالعلم والقدرة وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام تواتر عن
الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات
من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا
خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى
كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما
ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وثانيهما
كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث

مبحث الكلام

فكلامه

فكلامه حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات
فيه ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف
واصوات تقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد
والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا
كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات
وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث
بذاته تعالى فهم قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول
والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان
المذكوران لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله تعالى في غيره كجبرئيل
او النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض
الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني
لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس
الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو
مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف والاصوات وهو قديم فهم صححوا
القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول
انه قد علم بالضرورة من دين النبي صم عند العوام والصبيان هو الكلام المؤلف
المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع
السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص
القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص
كونه ذكرا لقوله تعالى انا لذكره وهذا ذكر مبارك وقوله تعالى انه لذكر لك ولقومك
عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا منزلا على النبي صلى الله عليه وآله لشهادة
النص في تلك الآية وامثالها واجماع الامة مقروءا بالالسن بالاجماع مسموعا

ان القرآن

بالآذان بالاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوب في المصاحف
بالاجماع فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى
قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية نعم المثبت في ا
المصحف هو الصور ٢ مقروءا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا منقولا الى السور والآيات — والاشكال ٢
لقوله تعالى احكمت آياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من امارات الحدوث لانه
امارة فيه او انتهاء ولانه منها مستصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه واردا عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون قوله تعالى
كن امر وهو قسم من الكلام المتأخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه
جزاء له وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق
الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء
والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات
الحدوث في اطلاق هذين اللفظين عليه وانه دال على الكلام القديم
حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذه الاطلاق بحاله بل لان
لم اختصه الله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ
لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله
انه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل هما اسمان لهذا المؤلف المخصوص
القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد سواه بلسانه
يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع
ويكون ما يقرأه القارئ نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر و
كتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنظم من الحروف
المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا

اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى ٢ — الاول ٢
بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع
كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما ترى في الآخرة ذات الباري بلا كم وكيف
وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات
لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه
سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن
بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه تعالى اكرم موسى عليه
وعليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى
هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وعلى
التقديرين فقد يجعل اسم الجمع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسم المعنى
كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما يقال ان المكتوب في
كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال
من انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك
فباعتبار الوحدة الشخصية وما اشتهر ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او
قلب ولا حالا في المصحف او اللوح فيراد به كلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية
ومنعوا من القول بحلول كلام الله تعالى في لسان او قلب او مصحف وان كان
المراد هو اللفظي رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى المعنى الازلي
على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول
شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي
الثاني ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار
بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الرسول
ولا يخفى ان صدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازلي

على الشيء

فتعين الكذب وهو ممتنع قطعا والجواب ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف بالماضي
والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب
التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا ان القول الازلي
الذي يدل اللفظ عليه يختلف اعتبارا وكذا القول ان المتصف بالمضي وغيره انما
هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه تعالى يشتمل على امر
ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور
والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب
وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى واجاب عنه عبد الله بن
سعيد القطان بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك
وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون
احد الانواع غير معقول وكيف التنوع على القديم قلنا هو ازلا امر واحد — المردود
يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه وقد يجاب — هو بنفسه لا
بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده
بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره
صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي صلعم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد
الى يوم القيمة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم في من بعدهم
بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين
والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور
بين الجمهور وكلامهم مردود فان معناه المعدوم مامور في الازل بان يمتثل
ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او ان المعدوم ليس مامورا في الازل لكن لما استمر
الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا الخامس ان الامر لو كان
ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم التكليف في دار الجزاء

وهو بطل

وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا المذكور
آنفا فلم يختص بمكالمة موسى عم بالطور وهذا باطل اجماعا والجواب ان الكلام وان
كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى
واختياره فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع بعد موته ويتعلق — الكلام
بموسى عليه السلام في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه آخر لهم وهو ان القديم
يستوي نسبته الى الجميع فيصح تعلقه بكل كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل
حتى يكون المامور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الوجه منهم
الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا صحة
تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واحتج المعتزلة مذهب ويستدل على انه
تعالى متكلم بان قدرته عامة شاملة لجميع الممكنات ومنها خلق الحروف والاصوات
الدالة على المعاني ممكن فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف
الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص والعاقل
باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان
مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره
ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام
به الكلام ولا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم
آخر لا يسمى متحركا وان انه تعالى لا يخلق الاصوات مسموعا وانا اذا سمعنا
قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا
ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الله تعالى
لا يجوز ان يكون هو الكلام اللفظي المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة
ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه
فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون

قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منها ايضا لا يكون قديما
والحادث يمتنع قيامه بذاته تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث
يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغة
امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها
بالالفاظ التي يسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده
ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات
ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس
وحديثها وانكره المعتزلة وقال النفسي اي الكلام النفسي غير معقول وقد ذكرنا
في مبحث المسموعات فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام
في تحقيق كلام الشيخ رسالة مختصرة حاصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على
الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب
منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما
تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة
على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم
كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من
الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي
وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي
عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف
مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال
من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ
بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث

يجب حملها

النفسي ك
النفسي ء
النفس م
فانما ء

يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا المعنى الذي
ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف
حقيته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني
في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية
المنسوبة الى القواعد الملية اقول المفاسد التي ذكرنا انها يلزم على ما فهمه الاصحاب
من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب
ايضا ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكون كافرا
لو اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس
بكلام الله تعالى بمعنى انه صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية
وهو من مبدعاته تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان
النبي او اوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو
مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا واما ما ذكره من ان ترتب
الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ فذلك
امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة بغير اجزاء او ما يجمعه
في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض وانتفاء القبح يدل على صدقه اتفق
المسلمون على ان الكذب في كلامه تعالى محال اما المعتزلة فلوجهين اشار المص الى
اولهما وهو ان الكذب في الذي هو الكلام عندهم من قبيل الافعال دون الصفات
لان الكلام عندهم كما ذكرنا انفا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني
المقصودة منها قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو مبني على اصلهم في اثبات
حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع
الكذب في كلامه تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره تعالى بالثواب والعقاب وسائر
ما اخبر من احوال الاخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح الخلق والاصلح

[illegible]

واجب على الله تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه الاول انه نقص
والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا فيلزم ان نكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات
اعني وقت صدقنا وكذبه قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي
هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته مع كمال صفتنا ولا يدل
على صدقه في اللفظ الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير
يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه
وهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصد به الزام المعتزلة مع انه الاهم
بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي اذ مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى
دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي ومعناه
كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم النقص
في صفته تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث
بذاته فيلزم عليه امتناع الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال
ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع
الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن ان يخبر عنه على
ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال
لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق
لكنا نعلم ضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل
الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص كان رجوعا الى الوجه الاول قلنا هذا الوجه
ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن
الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب
الكلام النفسي كما ذكرنا آنفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا
قديم ويلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم
ذلك فيلزم امتناع الصدق فيه

الكلام

الكلام النفسي فلان جوزوا حدوث صفة اللفظي اعني حدوث كذبه
لكان اولى بالقبول العقول آخر الثالث وهو معتمد الاصحاب لدلالة
على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا وبراءته عن المناقضات
اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات
من غير توقف على ثبوت كلامه تعالى فضلا عن صدقه وجوب الوجود يدل
على سرمديته لما كان الواجب ممتنع عدمه كان باقيا وجوده مستمرا ازلا
وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى يكون الصفات
ثمانية ام لا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى الاول لان الواجب باق
بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان
البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظ وليس كيفية عبارة عن
الوجود بل زائد عليه اذ الوجود يتحقق دونه كما في آن الحدوث ويتحقق الحدوث
فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث اقول فكما ان البقاء وجود مخصوص فانه
وجود مستمر كان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب
الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المص واشار اليه بقوله ونفى الزائد
واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا نعني بذلك
سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان
باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود
لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء
الى صفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني لكان لزوم المح اظهر لانه يؤول الى ان الواجب
موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحائف بان
اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ناشئة عن الذات ولا امتناع
فيه كالارادة فانها تتوقف على العلم المتوقف على الحيوة ورد بان افتقاره

في الوجود الى امر سوى الذات وفي الوجوب بالذات اوّلى فيعود الى الوجه الاول
اذ لا بدّ في اتمامه من ان البقاء وجود خاص وفي المقدمات مستدرك وثانيهما ان الذات
لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف
ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه
عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل
اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا
من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه او لو افتقر البقاء الى غيره
لا فتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه
واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات مح لان
افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كانت صفة
ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء ويتسلسل فان قيل
هو باق ببقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائدة عليه حتى يتسلسل قلنا فيجوز ان يكون
البارى تعالى باقيا ببقاء هو نفسه والشرك بمعنى وجوب الوجود ويدل على نفي التركيب
في الوجوب ايضا يمكن تعدد الواجب والّا فالتعين الذي به الامتياز ان كان
نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل
عن الواجب فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل
عن الذات لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين
لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان الماهية الواجبة
اريد بها في الاول شق الترديد مفهومها وفي الآخر ما صدق هو عليه ليستقيم الكلام
فان قوله ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد وان اريد بالواجب ما صدق
هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما
نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب

بالذات

بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل
واجب بامر منفصل عن مفهوم الوجوب اعني ذات الواجب بلا محذور لانه لا
لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح يكون منشأ خاصا لمختاره
في الجواب وليضف لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة
وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما
لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو مح لان كل ما هو موجود متعين او جواز
التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب
ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان
كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول
بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف
المفروض وهو تعدد الواجب لان تعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الوجوب
بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات
لاحتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظ اقول
قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود
فيه انّ تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود انما هو على تقدير كون المعلول
موجودا خارجيا والمعلول هاهنا ليس كذلك لما عرفت من ان الوجوب من الامور الاعتبارية
ولو سلّم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والآخر وجوب
التعين وليضف قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم ام لا ان اراد
بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله
ان جاز الانفكاك بينهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا مم وانما يلزم لو لم
يكن هناك تعين آخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فنقول
وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو

تعدد الواجب مع قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا ممنوع لكن اطلاق التعين
لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو اعني وجوب الوجود ويدل على نفي المثل ايضا اي
الواجب لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين ماهية مشتركة بينهما ووجوب وجود مميز
لامتناع تركيب الواجب كما ثبت لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم
بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا بمعانيه يعني التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس
والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران والسقف لما ثبت ان
الواجب لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا ويدل على نفي الضد ايضا لان الضد يقال لمشارك
في الموضوع معاقبا والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا بمعنى ان الواجب
لا يكون متحيزا والا لزم امكان الواجب لان المكان مستغنيا عما سواه ولو احتاج
الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج
الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو
الاحتياج الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر
غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا استغناء المكان عن المتمكن في وجوده ممنوع لان
المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا ممنوع لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما فرضنا هذا
وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة
الواجب مع بالاشياء من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض
فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح
اقول لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب
في وجوده لا احتياجه في صفة الى آخر كما ذكرنا آنفا وايضا لو كان في مكان لكان
المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لكان تعالى
لكن الواجب ع صنافا فاما ان لا ينقسم ح جزء لا يتجزى وهو اصغر الاشياء تعالى
عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم ح يكون جسما وكل جسم حادث لما بينا من حدوث الاجسام

ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان
لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج
الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب
ولكان المكان مستغنيا عنه لان المكان
قد يوجد بدون المتمكن لامكان
الخلاء والمستغني عن الواجب ممكنه

ومركبا ايضا

ومركبا ايضا فيلزم حدوث الواجب وتركبه ويدل على نفي الحلول ايضا لان الحلول
هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا ان حل في شيء
فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم
ينقسم كان الواجب احقر الاشياء تعالى عن ذلك اقول هذا لا ينافي
كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى حل في العارفين والنصارى
الى حلوله في عيسى ع فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فبط وان ارادوا
غير ذلك فلا يمكن نفيه واثباته الا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد
ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول في جعله من فروع الوجوب
اذ لذاته نظر لا يخفى على المتامل وقال بعض المتصوفة ثم انتهى العارف بغاية مرتبة
انتهى هويته فصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة هي الفناء والتوحيد
فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه بط وان كان المراد به غيره
فلا يمكن نفيه واثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على نفي الجهة لان
كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن بل حادث لما بينا من حدوث
الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب
ممتنع ان يتصف بالحادث اي الوجود بعد العدم خلافا للكرامية واما
اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعدما لم يكن ككونه غير رازق لزيد
الميت ورازق لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه
عالما بهذا وقادرا عليه فجائز واستدلوا بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه
بالحادث لجاز النقصان عليه وهو بط بالاجماع بيان اللزوم ان ذلك الحادث
ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا
بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع
اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون

صفة كمال واعترض بانا لا نم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن
حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان
يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده بغير بداية ونهاية ويكون حصول
كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو
عن كل فرد يكون شرطا لحصول الكمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون
نقصا واجيب بان ذات الواجب ح لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل وانه
مح اقول الملازمة ممنوعة انما وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحوادث
تغير وهو على الله تعالى مح واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال
الى حال فالكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد به تغير في الواجبية او تأثر وانفعال
عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحوادث معلول الذات بطريق
الاختيار او بطريق الايجاب فان يقتضي منه كمالية متلاحقة الافراد
مشروطا ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثاني انه
لو اتصف بالحوادث لزم جواز ازلية الحوادث بوصف الحدوث وهو
بط ضرورة ان الحادث ماله اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز
الاتصاف بتلك الحوادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز
وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم
جواز وجود الحوادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب
جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم
الا ازلية جواز الحوادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل
قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحوادث ولا خفاء في ان مح جواز ازلية
الحوادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل

وجوده

بخلاف قابلية الايجاد للعالم فانها ازلية

وجوده في الخارج وهذا كما يقال ان قابلية الازلي لايجاد العالم متحققة في الازل اي
يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل ومعنى الكلام ان تغير
الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه
لو جاز اتصافه بالحوادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما
سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين
احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث
حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر
من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية
الحادث وهو مح وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد
ما هو المتعارف فلا نم ان لكل صفة ضدا او ان الموصوف لا يخلو عن الضدين
وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضده
او يستحيل الخلو عنهما فلا نم ان ضد الحادث حادث فان العدم والظهور
والحدوث ان جعلا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل
وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار
كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما
هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان
القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما
تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المح وقد عرفت
الفرق واحتج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه تعالى متكلم سميع بصير ولا
هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث
هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات

وانه اضافة فيجوز تجدده فالمصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث
او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه لا يصلح
جزء المجوز في صحته فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به والجواب
منع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة صفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة
الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا والحدوث
مانعا الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه
وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة
العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق
بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية
لا من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء
توافقونا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان
الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكراهية
حادثتان في ذاته تعالى وكذا السامعية والمبصرية يحدث بحدوث المسموع والمبصر
وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع
الحكم القديم بذاته او انتهائه وهما عدم بعد الوجود فيكون حادثين والفلاسفة
قالوا بوجود الاضافات مع عروض الكثير المعية والقبلية التي تتجدد لذاته
واجيب بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا انفا وتحرير محل النزاع ان
الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة
كالعلم والقدرة واضافية محضة كالقبلية والمعية تعداد ما الصفات السلبية
ولا يجوز بالنسبة الى ذاته التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث
مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة
المذكورة لو تمت لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اي من القسم

كان

كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطاء ومنها انه تعالى يدل على نفي الحاجة ليفضي وجوب
الوجود الى ان يكون محتاجا في وجوده او بقائه يتوقف عليه وجوده الى امر غير ذاته والا
لم يكن واجبا لذاته ومنها يدل على نفي الالم مطلقا يعني سواء كان مزاجيا او
عقليا فان الواجب تعالى لا يتألم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث
هو مناف وانه تعالى منزه عن ان يكون له شيء منافيا في المبدا ومنها يدل على نفي اللذة
المزاجية لانها من توابع المزاج الظاهر استحالة على واجب الوجود وخص اللذة
بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك
الملائم من حيث هو ملائم فمن ادرك كمالا لذيذا به وذلك ضروري يشهد به
الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات
فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ
الاول بذاته تعالى واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة
هي نفس ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك
الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانها تختلف فينا قطعا ومنها
والاحوال والصفات الزائدة عينا يعني وجوب الوجود يدل على نفي الصفات
خلافا للشيخ الاشعري فانه قال ان لله تعالى معاني قائمة بذاته هي العلم والقدرة
والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم
فانه قال ان له تعالى احوالا مثل العالمية والقادرية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات
الزائدة في الاعيان خلافا للطائفة من المعتزلة فانهم قالوا ان له تعالى صفات
زائدة واختار المصنف نفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها
لان هذه الامور ان كانت واجبة لذاتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه
وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان كانت ذات الواجب لزم
ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان غيره لزم افتقار الواجب

لا غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا
وجوب الوجود بل على نفي الرؤية وذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى
وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في
ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة و
والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للنافين
في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع صورة او ارتسام
من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل
النزاع انا اذا ابصرنا ثم غمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا
فتحنا العين حصل نوع من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا
يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل
يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن
الجهة والمكان ام لا ولهم وجوه على الامكان من المنقول قوله تعالى حكاية رب
ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف
تراني والاحتجاج به من وجهين احدهما ان موسى عم سال الرؤية ولو امتنع كونه تعالى
مرئيا لما سال لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علم فالعاقل لا يطلب
المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا
كليما وصفه تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من
البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما ان علق
الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان
معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من
التقادير واعترض على الاول ان موسى عم لم يسال الرؤية بل يجوز انه علم
الضروري لانه لازمها والاطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما في استعمال

لله حمد

اذا عرفنا الشيء علما كليا ثم رأيناه كان نوعا من المعرفة

النبوة

بوجوه الاول

راى بمعنى

راى بمعنى علم وان بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب
بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن ههنا يمتنع حملها عليه بوجوه الاول
انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه ليفيد لكن النظر
الموصول بالى نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عم عالما بربه ضرورة
مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث
انه لا يكون الجواب مطابقا للسوال لان قوله لن تراني نفي لرؤيته تعالى لا
للعلم الضروري بالاجماع الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني
اية من اياتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب لا يطابق
للسوال لان قوله لن تراني على ما ذكرتم من الاجماع نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية اية
من آياته واما ثانيا فلان الدكاك الجبل اعظم اية من اياته وقد اراه واما ثالثا فلان
الآية انما هو عنده اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليقه وتبيانها باستقرار
الثالث ان موسى عم انما سال الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما
بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه قالوا ارنا الله جهرة فسال ليمنع فيعلم
قومه امتناعه واجيب بانه مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك
فاسد اما اولا فانهم لما قالوا ارنا الله جهرة زجرهم وردعهم عن
السوال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى سوال الرؤية ومنع ليس
فاخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسوول لجواز ان يكون ذلك لقصدهم
تعجيز موسى عن الاتيان بالمطلوب تعنتا لا لامتناع المطلوب واما ثانيا فلان
تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عم تاخير الرد وتقرير الباطل
الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم موسى عم مصدقين بكلامه كفاهم اخباره
بامتناع الرؤية من غير طلب المحال ومشاهدة ما جرى من الاهوال والاحوال
والالهم بغير القلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو عليه السلم المخبر بانه

عليه بوجوه الاول لو كانت

بالى نص

انظر اليك

فكيف يستقيم نفي رؤية الاية

استقرار

عليهم بصاعقة بقوله انكم قوم تجهلون
وثانيا فلانهم [illegible] كانوا مومنين

ورهبة الصاعقة

كلام الله تعالى ورد بهذا بانهم كانوا مؤمنين لكنهم لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا
جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه السلام الرد عليهم بطريق السؤال والجواب
من الله تعالى ليكون اوقع عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى عليه السلام الرؤية
الى نفسه دونهم لئلا يتسع لهم عذر ولا يقولوا انما سألها لنفسه اراه لعلو قدره
عند الله الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد
دليل العقل والسمع كما في طلب ابرهيم عليه السلام ان يريه كيف احياء الموتى
الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون
لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة
حتى سألوها منه وطلب العلم او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا
للحق فاجرى على لسانه السؤال لما فيه من اظهار الحال واجيب بان التزام كفر
النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم بالتحكم في معرفة الله تعالى سبحانه وما يجوز عليه وما يمتنع دون احاد
المعتزلة ممن حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة
العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني ليس بانه
لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا
بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك والا لزم امكان
الاستقرار واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير
تقييد بحال السكون والحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار
الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل
من حيث هو من غير تقييد بحال حركة او سكون لكن في المستقبل وعقيب
النظر بدليل الفاء والا فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل
وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف
عليه الشيء واما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وليس الاستقرار حال

الحركة

الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان
والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظاهر
ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم فانا نرى الجسم الذي تميز
من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك
الجزء يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد
لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي تركب
الجسم منها فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر والعرض وهذه الصحة
لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند
العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية
بالبصر بالاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان
اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا من غير مرجح لان نسبة الصحة على
تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء ثم نقول هذه العلة
المصححة للرؤية لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها
مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل
المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز بما مر
فبحثت العلة وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشتركة
بين الجواهر والاعراض سواهما فان للاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة
يتوهم كونها مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح لان يكون علة للصحة لانه
عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة
لان التاثير صفة ثبوتية ولا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن
العلة المشتركة هي الوجود وليس الا وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم
من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الواجب

ولهذا يميز الطويل من العريض ويميز الطويل من الاطول ليس الطول والعرض جه

اي صحة الرؤية

هذه

اي الوجود مثلا

اي معلول الوجود الذي هو علة الرؤية واشتراك المعلول يستلزم اشتراك العلة ح

للرؤية م

اي الوجود المركب من العدم والوجود وهو الحدوث

فيجوز ان يرى ذاته تعـ وهو المط اقول بشمول الرؤية للجواهر ممم وما ذكر في دليله
مع ابتنائه على اثبات الجوهر الفرد مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين
وهو مسلم يعني ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في
محل آخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس
بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد
اعترض بوجوه يندفع بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة
ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض
الاول ان صحة سعنا ما الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة
بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا يتحقق
في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في
الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو
العلة ووجه اندفاعه ان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا
يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان يكون مختصة بحال الوجود و
الامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته
وهو بط بالضرورة الثالث ان الواحد النوعي قد يتعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة
بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للصحة المشتركة علة مشتركة وما ذكر من ان الحكم
الواحد لا يتعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد بالشخص ووجه اندفاعه
ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية بل
يجب ان يكون مما يشاركهما كما لا ريب فيه للقطع بانا قد نرى الشيء وندرك له هوية
ما من غير ان يدرك جوهرا او عرضا فضلا عن ان يدرك ما هو زيادة
خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل ربما نرى
زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض

ثم قد

ثم قد يفصل الى ما فيه من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد يغفل عن التفاصيل بحيث لو نعلمها
عند ما نسئل عنه وان استقصينا في التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية
هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة
الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين
خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها
الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية
ذاته الموجودة الا ان ادراكها اجمالا لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب
الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى التفصيل
اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود
هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما
صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية والعرضية شرطا لها او خصوصية
الواجبية مانعة عنها ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا
لها ضرورية بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية والمانعية انما
يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نم
اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد جزم معاشر الاشاعرة
بان وجود كل شيء عينه حقيقة واجاب الآمدي بان المتمسك بهذا الدليل
ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة فلم يرد عليه
ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب
كون الملزوم معتقدا للمتمسك به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود مشترك
بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي ادعاه اراد به ان
الوجود وموصوفه ليس لهما معنيان متغايران يقوم احدهما بالآخر كالسواد
بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين

اشتراكه في الموجودات كلها والاكثرون توهموا ان يعلل عندهم ان الوجود
عين الماهية بناء على دعوى اشتراكه بين الموجودات ويلزم منهما معا كون الاشياء
كلها صفة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة
روية كل شيء من الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدرة
والارادات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه
ويقول انما لا يتعلق بها الروية ههنا على جري عادة الله تعالى بان لا يخلق
فينا رويتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم ما قرره وان يكون
المرئي كل موجود بمفهوم الوجود المطلق بين الموجودات باسرها وقال من م
الامام الرازي في القول من اصحابنا من التزم ذلك وقال ان المرئي هو الموجود
فقط وانا لا ابصر اصلا اختلاف المختلفات بل اعلمه بالضرورة وهذه مكابرة
لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية او منها
نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك
بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك
علوا كبيرا والجواب انها امر اعتباري محض لا يقتضي علة او ليست مما يتحقق
عند الوجود ويمتنع عند العدم كصحة الروية سلمنا لكن الحدوث يصلح
منها علة لان المانع من ذلك في صحة الروية انما هو امتناع تعلق الروية
بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية اقول كما ان تعلق الروية
بشيء لا يعتبر كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من اعتبارات المحضة
كذلك تعلق اللمس بشيء لا يعتبر كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الا
عتبارية المحضة لا يمكن ملموسة والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود النقض بصحة
الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية
التي لا تقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود ويمتنع عند العدم كصحة الروية

ولا تفاوت

ولا تفاوت بما ذكرنا بين صحة الملموسية وبين صحة المخلوقية اذ كلاهما يقع بملك
وبالعكس فمن سلم ورود النقض بصحة الملموسية بأحدهما واجاب عن الآخر فقد تحكم
ولنا على الوقوع الاجماع والنص واما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالف
على وقوع الروية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها
حتى روى حديث الروية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم
واما النص من الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان
ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر و
يستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الروية ويستعمل
بالى والنظر في الآية موصول بالى فوجب حمله على الروية واعترض عليه بوجوه
الاول لا نسلم ان لفظ الى صلة النظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى
الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها ولو سلم فالنظر الموصول بالى قد جاء للانتظار
قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم
ان العطاش ينتظرون نظر الغمام فوجب حمل النظر المذكور على الانتظار
حتى يصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اي
منتظرات لاتيانه بالنصرة والفلاح وقال كما الخلائق ينظرون سجاله نظر
الحجيج الى طلوع هلال اي ينظرون عطاياه انتظار الحجيج طلوع الهلال والجواب
عنها بان انتظار النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار اشد من الموت الاحمر فلا
يصلح الاخبار به بشارة مع ان سوق الآية لبشارة المومنين وبيان
انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت
في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند التعلق بالنظرة
ولهذا لا يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا
على خلافه وكون النظر الموصول بالى المسند الى الوجه بمعنى الانتظار

مما لا يثبت عن الاثبات ولم يمل عليه الاثبات لاحتمال ان يكون المعنى في
الاول يرون بلالا كما يرى الظمآن الماء وجد وبعد الاشتياق ولا يمتنع حمل النظر الى
بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غير مادة
الشيء ناظرات الى جهة امره وهي العلو المعروف ولذلك يرفع اليه الايدي في الدعاء
او ناظرات الى آثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها
لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية بكذا او وجوه ناظرات
يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد يوم بكر يوم القتال
مع بني حنيفة لانهم البطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا في الجواب
لم وفي الثالث يرون ... ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر آنفا
الثاني ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف
بالرؤية مثل الشدة والتردد والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع
ونحو منها لا يصح صفة للرؤية بل هي احوال يكون عين عليها عين الناظر
عند تقليب الحدقة نحو المرئي وتحقق مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال
فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا وقد اطلب ان انظر الى الهلال فلم
رأيته ولو حمل على الرؤية لكان النفي غاية الترقي والنظر كيف ينظر فلان
الى والنظر اليه وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال تعالى تراهم ينظرون اليك
وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزومها لزوما عقليا يصح
بحسب الحقيقة تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس
بابعد من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره علي
وكثير من المفسرين والجواب ان النظر مع الى حقيقة في الرؤية بشهادة النقل
عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله وليس حقيقة في تقليب الحدقة وقولكم
نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله عن العرب بل يقال نظرت الى مطلع

الهلال

الهلال فلم ار الهلال وكذا ما يقال انظر الى الهلال حتى رأيت الهلال ولو
سلم فيحمل على حذف والثبوت في الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على
تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب على تقدير كون النظر مجازا عن
الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة وجهة واثاره
ولا قرينة ههنا تعين للمراد فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز
المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث ان الكفار
وخصهم بكونهم محجوبون فكان المؤمنين غير محجوبون وهو معنى الرؤية و
الحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين
احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور الائمة الحسنى بالجنة والزيادة
بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى
هو الجزاء المستحق والزيادة وهي التفضل فان قيل الرؤية اجل الكرامات
واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان يعد
في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله صلعم انكم سترون
ربكم يوم القيمة كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته ومنها
ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلعم هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة
قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله
موعدا يشتهي ان ينجزكموه قالوا ما هو الم يثقل موازيننا ويبيض
وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار فقال فيرفع الحجاب فينظرون الى
وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله ان
اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة
واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من غير واحد من ائمة الحديث

الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها لمنع صحة الرؤية
وبعضها لمنع وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية بانفصال شعاع العين بالمرئي او
بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري
ظاهر الامتناع لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع
الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة
او ما في حكمها وهي مستحيلة في حقه لتنزهه عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما
في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه حتى جوزوا
رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة
في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول منتف
بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك
من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرائط عددناها فيما سبق يجب الرؤية معها
ويمتنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا اثنان سلامة
الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان
كفينا في رؤيته ولم يشترط شيء غيرهما لزم ان نراه الان اذ لو جاز عدم
المرئية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز
ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه الان ولا نراه في الاخرة ايضا
وذلك لان الشرائط التي تعتبر فيها سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا يعقل
بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي من قبله لا تتصور
فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى فاما لذاته تعالى او لصفة لازمة
لذاته لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جاز رؤيته لجاز في الحالات كلها واجيب
بان قولكم تجويزه سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة
التي من فرض وقوعها محال وهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم

تردد العقل

تردد العقل فيه وعدم جزمه بانتفائهما فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات
القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلا عالمين
بكل العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله العلم الضروري
بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم بعدم
الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لان هذا الجزم
حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة او يجحدها او يعتقد خلافها ولانه يجوز ان
يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل قد يتحقق شرائط
رؤية شيء باجمعها ولا نراه وذلك انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما
ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط
ظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك الاجزاء عن البصر مختلفة فبعضها
ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني الطول
الا بعد ادا الواقعة فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا
ان هذا المرئي ازداد بعده عن البصر بقدر قطره وجب ان لا يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر
للبعد المذكور في عدم الرؤية وقال العبري لا يلزم من رؤيتنا الجسم الكبير صغيرا
وانما يلزم ذلك لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس
كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر
وقال صاحب المواقف ضعفه ظاهر بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى اذ على هذا
التقدير يرى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا
او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام
فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو او زائدا منه
يوجب التجزي ايضا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤية اكبر بما يقبل التجزي
يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر منه ترجيح بلا مرجح

فوجب ان يبقى رؤية الكل على حالها بلا تفاوت في الصغر والكبر فيتعين ان يكون
التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض، النقلية منها قوله تعالى لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة
شائعة في الادراك بالبصر اسنادا للفعل الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية
بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف عند عدم قرينة العهدية والبعضية
للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال
الفصحاء وصحة الاستثناء فانه سبحانه تمدح بكونه لا تراه الابصار في المستقبل فلو رآه
المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق
كما ذكرتم كان قوله لا تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها
ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار
سالبة مهملة في قوة الجزئية فكان المعنى لا يدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه
حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض
فالآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار فان مدلول الكلام عموم السلب
لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا
بين الادلة سلمناه لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل
هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل
والوصول مأخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه
بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية
ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه مطلقا نفيها او نقول
الادراك بالبصر هو الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة
كما هو المدعى فان المثبتين لرؤيته تعالى يقولون ان الحالة المخصوصة التي
تحصل لنا بالبصر في الدنيا وتسمى رؤية تحصل لنا بتلك الجارحة بالنسبة

[Margin: باللام عند عدم صح]
[Margin: احد صح]
[Margin: نقصا صح]
[Margin: بالجارحة المخصوصة ولا يلزم من نفيه نفي الرؤية صح]
[Margin: الآلة بعينها صح]

الى الله

الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى تمدح بكونه لا يرى لانه ذكره
في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيهه
تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو
والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم
حجة لنا على ان المدح ليس هو الرؤية المتنازع فيها بل هو ادراك البصر باحد المعنيين
اللذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة
المخصوصة لاشعارها بسمات الحدوث والنقصان وذلك في الاول ظاهر واما في
الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون بمقابلتها كما علم بالضرورة من التجربة واما
رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا توسط آلة بمحض عناية من الله تعالى
فلا نسلم انها نقص ومنها انه تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما
شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال
الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا
في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة
فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك
لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب
نزول الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم
الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض
وقوله حكاية عن موسى تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة على
الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى
التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وقال بعض السلف

في وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل عن ذلك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله تعالى لموسى عم لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الاخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا الاية حصر تكلمه على البشر في هذه الثلاثة واذا لم يره من يتكلم فوقت الكلام لم يره غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكلم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع من غير سرعة والمعصر ذهب الى انه لا يمكن ان يرى وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود ومحتجا بما ذكرنا في احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى لقعوله ثابتة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرنا على الوجه الاول من وجهي الاحتجاج للاشاعرة بالاية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضات التي ذكرنا على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى واحد من الالاء واصل النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التاويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض الثاني على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالاية وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرنا على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نم ان الصحة تحتاج الى علة موجودة وقوله والحصر مع منع الحصر اشارة الى الثاني منها

وهو انا لا نم

جواب منکر الرؤية

وهو انا لا نم لان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفي الزائد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الان منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا للعوض فان واجب الوجود لو كان مستعوضا بافادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغني الذي يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه اوجما منه هو له ومنها التمام لان التمام هو الذي حصل له جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانتقال ومنها فوقه اي فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقيقة اي وجوب الوجود يدل على انه خير وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الباري تع هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري تع هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها التجبر لان الجبار هو الذي يجبر النقص على ما لا نقص فيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك اذ كل موجود سواه لا يعتبر الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القائم بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات واما اليد والوجه من الوجوه والقدم والكرم والرحمة والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم فان اليد عبارة عن القدرة والبصر

غير قابل للعدم والتغير وليس بالوجود [illegible] ومنها الخير ١٢

في الوجوه والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحد ارادة مخصوصة
والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب
عبد الله ابن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم
والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين
صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله كن فيكون فقد
جعل قوله كن مقدما على كون الحادث اعني وجوده والمراد به التكوين والايجاد
والتخليق قالوا انه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم
الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون والجواب
ان الصحة بمعنى الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات
لا يعلل بالغير بل الامكان يعلل للمقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن
وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون
اعني كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة
اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو
صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة
بمعنى امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة التي بالقياس الى
الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هي التي باعتبارها يصح من الفاعل
طرفا الفعل والترك فلا يحصل لهما منه احدهما بعينه بل لا بد من حصول
صفة اخرى متعلقة الى ذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا
كل من ذينك الطرفين يصلح اثرا للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه
عنه الى المخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف فح لا حاجة الى مبدء له
للكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة الفصل الثالث

في افعاله الفعل المتصف بما زاد على الحدوث اما ان يتصف بامر زائد
على الحدوث اولا الثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او
قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم اولا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما — ويسمى حـ
والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه لانه اما ان يستحق
بفعله مدح او لا الاول الواجب ان استحق بتركه ذم والا فمندوب والثاني — اولا والاول حـ
مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في
حسن الاشياء وقبحها انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب
المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته
او لصفة لازمة او لا لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم
والشرع كاشف عن ثبوت الحسن والقبح الثابتين على احد الانحاء الثلثة وليس
له ان يعكس القضية من عند نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه
نعم اذا اختلف حال الفعل في القبح والحسن بالقياس الى الازمان او الاشخاص
او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسن او قبح في نفسه و
قالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن او القبح
عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل ورود الشرع بل يكشف عنه الشرع
كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود — الشرع هو صـ
الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب
الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن
الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشرع من الاشارة عن تحرير محل النزاع فنقول
الحسن والقبح يقالان لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون — يقالان حـ
الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي
لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان

واتصاف ما له ولا نزاع في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها وأن
مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا
وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون
شيئا منهما وذلك أيضا يدركه العقل كالمعنى الأول ويختلف بالاعتبار فإن
قتل زيد مصلحة لأعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لأوليائه ومخالف
لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب والذم والعقاب فما تعلق به المدح
في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب
في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في أفعال
العباد وإن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك
الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لأن
الأفعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا — سواسية صح
ذم فاعله وعقابه وإنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع بها ونهيه عنها
وعند المعتزلة عقلي فإنهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة
محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا أو مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا ثم إن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فإن كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد
يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك
بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن إذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة
محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع أو جهة مقبحة
كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فإدراك الحسن والقبح في هذا
القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما في القسمين

الأولين

الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما إما بضرورة أو بنظر ثم إنهم اختلفوا فذهب
الأوائل منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما
وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين إلى إثبات صفة حقيقية توجب ذلك
مطلقا أي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل أو قبحه لذاته كما ذهب
إليه من تقدمنا من أصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لأحدهما وذهب
أبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن
إذ لا حاجة إلى صفة محسنة بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب
الجبائي إلى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الأفعال وقبحها
لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات إضافية تختلف
بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول
ذهب المعتزلة إلى أن الحاكم بحسن الأشياء وقبحها هو العقل لوجوه أولها
أن العلم بحسن الإحسان والعدل والصدق وقبح الإساءة والظلم والكذب — الاساءة صح
حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا اشار بقوله يعرف
بذلك منكر الشرائع ولو كان بحسب الشرع لما علم من غير شرع والجواب ان — ايضاح بحسب الشرع صح
أريد العلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع وأجيب بأن جزم العقلاء
بالحسن والقبح في الأمور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة أو صفة الكمال
والنقص مسلم لا نزاع لنا في أنهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه
ممنوع وثانيها أنه لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع لم يثبتا أصلا لأن العلم
بحسن ما أمر به الشارع وأخبر عن حسنه وقبح ما نهى عنه وأخبر عن قبحه يتوقف
على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه وأن الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن
قبيح لا يليق به وذلك إما بالعقل والتقدير أنه معزول لا حكم له وإما
بالشرع فيدور وإلى هذا الوجه أشار المصنف بقوله ولانتفائهما مطلقا لو — عقلا شرعا

واجيب بانا لا نعني بالامر والنهي وليس الحسن والقبح لمجرد ما ذكرتم بل الحسن والقبح عبارة عن
كونه متعلق النهي والذم وما ذكرتم لو اثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل
لجاز التعاكس من الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبح ويقبح
ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاشراك وقبح الاحسان باحد المعنيين
الاول والثاني بالمعنى المتنازع فيه لا يجوز التفاوت فيه لتفاوت التصور
جواب اعتراض ربما يورد وهو ان لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح
العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد
نصف الاثنين لكنه باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت
العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصورات اطرافها ولما فرغ من ادلة
المعتزلة اشار الى الجواب عن الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين
لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن واللازم باطل فان الكذب قد يحسن والصدق
قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق
اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا
الصدق على حسنه الا ان ترك انقاذ النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب
اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب
بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا
اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل
الثاني انه لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا
ولا قبيحا عقلا واللازم باطل بالاجماع وجه اللزوم ان العبد مجبور في افعاله
ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما
الصغرى فلان العبد لم يتمكن من الترك فذلك شأن تمكنه فان لم
يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر

لزم الترجيح

عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح صح

وذلك بطل بالضرورة والجواب ليس انما ظل الضرورة خرج عبارة ويتم كدحان صح

تقرير الدليل الاول للمعتزلة على الحسن والقبح لو كانا عقليين صح الحسن صح

انقل صح

لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضروري البطلان وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك
المرجح ان لم يجب معه الفعل بل يصح الصدور واللاصدور عاد الترديد
وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة
التي شأنها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب
لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله
والجبر باطل واستغناؤه تعالى يدل على انتفاء القبيح عن افعاله وقد اجمعت
الامة اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب
فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل
قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه
يفعله لان الله تعالى مستغن عن غيره فيها كان او حسنا وعالم بحسن الافعال
وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع
قدرته عليه لعموم النسبة ذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا
للنظام فانه لا يقدر على القبيح واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه
بما سبق عليه من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح
منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح لا يدل
على الجهل او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال واجيب بان فعل القبيح
ممكن في نفسه لغيره والاستحالة بالغير لا تنافي القدرة والى هذا اشار
بقوله ولا ينافي امتناعه اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم
عوده اليه اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا فما
فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل
الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض
لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما يتعذر

والله اعلم

[illegible]

وعلم صح

ثنا صح

وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده راجحا بالقياس اليه لا يكون
باعثا على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب
ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن
يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه واعترض بان الغرض
قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره
ان كان اولى بالنسبة اليه من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون
غرضا لما مر من ان العلم الضروري بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك
ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي عما يراد ليس اختلفوا
في ارادته للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادته متعلقة بكل
كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروي مرفوعا
الى النبي صلعم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه
يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا من الفاسق
الطاعة لا الفسق والمصنف اختار مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه
الاول ان ارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح ورد بالمنع
ربما لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمأمور به كمن امر العبد امتحانا هل
يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه
لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بنهب اموال وكذا النهي
واحتج الاشاعرة على ان ارادته تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق
للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة
هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا بعض
الافعال مستندة الينا كما تبين وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه
لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية

من العاصي

[هامش: قبيح ح — الله تعالى ح — يريد ح — فانه يتصرف في ملكه حيث شاء و ... الامر بما لا يراد والنهي عما يراد — قبيح مردود بالمنع ح ح — كالامر — انتهى ...]

في العالم من لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم
ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون
اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى اذ الظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية
من عباده لكم حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد
فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال
الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا
المغلوبية غير لازمة لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى
لو لم يقع لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة مطلقا برغبتهم
واختيارهم فلا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول
القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس
بشيء لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا نقصا
ومغلوبية وايضا انه تعالى علم عدم وقوع ما ليس بكائن فيعلم استحالته انقلاب
علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم تابع
للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه او وجوبه والغرض انه باسناد
افعالنا الينا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى
مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب
وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل
انما يسند لمن قام به لا لمن اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم
تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا
لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا
لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته
من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهب

[هامش: وهذا ليس ح — لاستحالة ح — بقدرتهم ام بقدرته ح — بهم لا ح — لمانع ح — ومكسوبا ح]

المختار والمعتزلة الى انها واقعة بقدرته على سبيل الاستقلال بلا ايجاب
بل باختيار والمص اختار هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد
من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره وانه لولاها
لم يصعد الى المنارة والهاوي منها ويعلم ان الاولين يستندان الى القدرة
واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل
في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين
الافعال الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى
وعدمهما في الثانية لا الى تأثيرهما في الاولى اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل
الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون
المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بها لجواز
ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه
اشار المص الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته
واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك و
لتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب
المرجح في الفعل الاختياري فظ واما على مذهب غيرهم فاذ لا بد من الارادة
الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل
لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه فيكون الفعل مع المرجح جائزا ان
يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى
مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان
الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون
ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا اقول وهذا التقرير حيث عمم
المرجح سقط الجواب فان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب

[هامش: واختياره]
[هامش: وعدم الاختيار م / وعدمهما في الثانية]
[هامش: الحادثة]
[هامش: عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل م]

وقدح

وقدح العطف ن لان الارادة صفة من شأنها الترجيح والتخصيص من غير
احتياج الى مرجح وانما الترجيح المحتاج بلا مرجح ولهذا قال صاحب المواقف
من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد
المتساويين بلا مرجح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين
وان كان مساويا للآخر واصعب منه واجاب المص عنه بقوله والوجوب
للداعي لا ينافي القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن من طرفي الفعل والترك
قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة اما بعده فيجب الطرف
الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله كالوجوب
اشارة الى نقض اجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب ليس
لا يكون موجدا لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكرتموه جار في حقه تعالى
بعينه واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الى
ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه وفعل الله تعالى والارادة
التي يعرض صدوره عنه وارادته تعالى قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى
ورده المص بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة
القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف
فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه
واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك
في الدليل على بطلانه الدليل وانما يندفع النقض اذ يجري
الدليل في صورة التخلف وقال صاحب المواقف في هذا الرد نظر فان
مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري الى تخصيص المرجح
في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح الى حادث فيصير الاستدلال هكذا
ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون

[هامش: بوجوب المرجح في الفعل الاختياري للقائلين م / للقائلين م]
[هامش: من كلام]
[هامش: الحادثة به وحد]
[هامش: التسلسل]
[هامش: دليله]
[هامش: بالمرجح م]

ولا يتسلسل

ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر فلا بل ينتهي الى مرجح قديم
لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري تعالى
فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين
وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون الله تعالى مستقلا في الفعل
وح لا يرد النقض ويتم الجواب اقول وحاصل الفرق ان المرجح في فعل العبد
يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله في فعله على التقديرين
يكون الفعل اضطراريا لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا
عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك معه على التقديرين يصير ممتنعا لما
ذكرنا انفا فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه
وهذا هو المطلوب لان النقض بعدم لزوم كون الباري تعالى مضطرا في فعله
على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى
مرجح آخر ممنوع وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه
باختياره اما اذا كان صادرا عنه بالاستقلال وعدمه فليغير ومنها ان العبد
لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد بلا قصور يعد من
العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال بفاعلية العالم على عالمية الفاعل والتالي
باطل لان النائم يصدر عنه الافعال الاختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها
وكيفياتها والماشي اذا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له
بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدأ والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة
على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها والآلات والاوضاع التي
يكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف
والكلمات ويحرك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاعضاء والاجزاء
اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات

قطعا للتسلسل بل صادرا عنه غيره وح لا يكون العبد مستقلا فيه ... المرجح وفعل الباري ... لا يكون صادرا عنه

لا باختياره فاللزوم ممنوع فيبطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين

بالنيات وهو

ولا بتفاصيل

تلك

ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها الصور والنقوش واشار الى
الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد ويكفي الاجمال
يعني لا نسلم ان الايجاد بلا قصور يكون العلم بالموجد والمثبتون لعلمه لا يستدلون
عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار يكون مقارنا
للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه
وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا
الفعل نفسه بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت ما واراد
الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة
او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم عن الحركة
والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين
سوى وقوع الآخر فلو امتنعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة و
اما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال
كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجاب عنه بقوله ومع الاجتماع
يقع مراده تعالى يعني في الصورة المفروضة يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى
اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير ولا ينافي التفاوت في القوة والشدة
ومنها ان الفاعل المختار لغيره يكون مثالا للفعل في الحدوث والعبد محدث
فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري
لا تأثير للفاعل فيه انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد
لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد
بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المصنف عنه بقوله
امتناع صدور الجسم لغيره يعني امتناع صدور الجسم عن العبد لسبب الغير وهو ان
الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان

الحدوث

جميعا

الجهة التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث ... يجب ان يكون الفاعل ... لفعل

جواز صدوره والجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على الايجاد لفعل
لكان قادرا على ايجاد مثل ما فعله لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه
يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان
بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المص بقوله وتعذر المماثلة في بعض
الافعال لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل
كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم قدرة العبد بل
بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان
كل من العبد موجدا لافعاله لكان بعض افعاله خيرا من فعل الله لان الايمان
فعل العبد وخلق الموذيات فعل الله تعالى ولا شك ان الايمان خير من الموذيات
واجاب عنه بقوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى يعني ان النسبة
في الخيرية انما يكون بين المتحدين في نوع عام وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة
مجمعون على صحة الشكر لله تعالى على [illegible] نعمة الايمان فلو كان الايمان
بايجاد العبد عليه اذ لا معنى للشكر يعني ان شكر العبد [illegible] ليس على نفس الايمان
بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متأول ومعارض
بمثله يعني ان الدلائل السمعية التي تمسك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار
خصوصيات يكون للبعض منها دون البعض مثل الوارد بلفظ الخلق
المتعلق بكل شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ الخلق المتعلق بكل شيء صريحا وهو
قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه [illegible] واستحقاقا للعبادة
فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان
عند المخالفين كذلك بل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذلك قوله تعالى
قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر
وبدلالة الحصر وقوله تعالى هو الخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان هو ضمير ان

الم يصح الشكر لله عليه حم
لله تعالى حم

او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك فمن الوارد حم

بل حم

او ضمير

او ضمير ابهام يفسره انه وانما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان ان
علما لا يبقى لحمل الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يحتج الى ان يكون الحكم عائدا
اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين فيلزم ان يكون
عائدا الى الوصف على انه الخالق لا غير ولعمل العبد خاصة وقوله تعالى والله
خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه
عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتج على علمه تعالى بما في القلوب
من الدواعي والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم
اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان
كلا من الملزوم وثبوت اللازم واضح لا ينبغي ان يرتاب فيه ولهذا استدل
بالآية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه
بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها او بلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا
مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة ومن ذريتي واجعله رب رضيا
وبلفظ الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله تعالى يريد الايمان
وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون فاعلا لها وبغير ما ذكر قوله تعالى
قل كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو
اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر وما يمسكهن الا الله الى غير
ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن
بتقدير الله تعالى ومشيته فجميعها متأول وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات
ولها تاويل عام هو ان الفعل يجوز ان يستند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك
ان الله تعالى مبدأ لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز
اسناد افعال العباد اليه تعالى واما الحصر عليه تعالى كما يدل عليه بعض الآيات
فيجب الاول الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى

بغيره حم

والعلم حم بجزء حم

يعني حم

فوجب له موجدا ما هو الله
وحمل الكلام على انه
يفعل ما يريد فعله حم

فكأنه هو الفاعل لا غير ومعارض بالكثير من النصوص الدالة على ان افعال
العباد بقدرتهم واختيارهم وهي انواع فمنها الآيات الصريحة في
اسناد الافعال الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل
صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى الله يعلم ما تصنعون والكسب
كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه
وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى ولبئس ما كانوا يصنعون بل كل امرء بما كسبت
رهينة اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله يجعلون اصابعهم في آذانهم
من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن
الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية
عن الخضر عم حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع والجواب انه لما ثبت بالدليل
القاطع ان الكل بقضاء الله وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازا عن
التسبب العادي او جعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال
هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير واما
على راي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل وذلك المجموع
بخلق الله من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا الاستقلال للعبد
ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه للمنع
من الايمان والطاعة ولا يجئ الا الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس
ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك ان تسجد وما لهم لا يؤمنون
وما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن
سبيل الله وامثال ذلك كثير في القرآن ومنها الآيات الدالة في القرآن
على ان فعل العبد بمشيته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

ومن اساء فعليها حـ

وما تفعلون من خير فان الله يعلمه
وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس
ما كانوا يصنعون حـ

واذ تخلق لكم
كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها و
امثال ذلك كثيرة في القرآن حـ

سببا حـ

ملجئ حـ

اعلموا

اعلموا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ
الى ربه سبيلا والجواب ما سبق من ان فعل العبد بارادته لكنها موافقة
لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك رتب عليها واما على راي
الامام فالجواب ظاهر وهو فعل العبد بمشيته وبمشية الله لقوله تعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي
والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار
والجواب ما سبق لكن هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها
الآيات الدالة على اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى ولنذكر قوله
تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة لا قوله تعالى الذي يوسوس في صدور
الناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع فيه والنصوص
اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية ووجب
الرجوع فيها الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا لان
الشواهد العقلية على وفق ما ادعاه كثيرة منها انه لولا استقلال العبد
لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد
الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان
والاساءة والاحسان وفعل النبي صم والشيطان وكلمات التسبيح
والهذيان وكذا بين ما يقع باعضاء العبد على وفق ارادته وارادة
غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من
غير تاثير للعبد فيه والجواب انه متعلقا لقدرته وارادته واقعا بكسبه
وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى على ان المدح والذم قد يكونان
باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر
الغرائز ان الثواب لما كان فعل الله تعالى وتفضلا فما هو حق لم يتوجه

شاء حـ

سؤال المشبه كما انه تعالى لم يخلق الاحراق عقيب مس النار وان عدم افتراق
الفعلين في مخلوقية الله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجه آخر ومنها ان من
افعال العباد قبائح يقبح من الحكيم ايجادها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها
ان فعل العبد في وجوب الوقوع والامتناع لقصده ودواعيه وجودا
وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان
من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب
البتة ومن علم دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها
البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع
تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يحدث عند ارادته ويحدث عند كراهته
والجواب ان ما ذكر في بيان الوجوب والامتناع في الوقوع واللاوقوع بسبب — الصغرى لا يفيد
فعل يتبع ارادة الغير كالمخدوم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب
والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادته انه تعالى قد رتب ارادة
العبد بطريق جري العادة ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا للافعال
المخلوقين يصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون
كافرا وظالما وفاسقا واكلا وشاربا وقائما وقاعدا الى ما لا يحصى والجواب ان
مثل هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من وجد الفعل الا يرى
ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف
بها الا المحل نعم انهم صححوا هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق
المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة
لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل
المرتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه فلم يمكنهم اسناده
الفعل المرتب على آخر قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد

وهو ان يوجب فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاول منهما اوجب
لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم منقسم
الى مباشرة وتوليد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشرة
كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في ان التوليد هل هو من
فعل العبد كالمباشرة او لا فذهب المعتزلة الى انه من فعله كالمباشرة وذهب
الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المص مذهب المعتزلة وقال
حسن المدح على بعض الافعال المتولدة كذا حسن الذم على المتولد من افعاله
يقتضي العلم باضافته الينا وقالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا
لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي يترتب هو عليه يجب
والواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب
والوجوب باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون
منافيا لكونه مقدورا او الذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق جواب
اعتراض ربما يورد على دليل المعتزلة تقريره ان حسن المدح والذم لا يدل
على اسناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا
اسناده الى غيرنا كذم من القى الصبي في النار اذا احرق بها مع انا
نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب ان الذم لا للالقاء فان الاحراق
عند الالقاء حسن لما فيه من مراعاة العادة وعدم انفكاكها والقضاء
والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال والالزام صح في الواجب خاصة — بحث القضاء والقدر
او الاعلام مطلقا قد اشتهر بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء
الله تعالى وقدره وهو ظ يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء
والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن و
قال الله تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم المحال اي كون افعال العبد

مخلوقة لنا وهو باطل عند القدرية وان كان المراد بهما الايجاب والالزام
كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم
الموت فيكون الواجب بالقضاء والقدر دون المباح وهذا معنى قوله صح
في الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى و
قضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته
قدرناها من الغابرين اي علمنا بذلك وكتبناه في الالواح فعلى هذا يصح
الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين
عليه السلام في حديث الاصبغ اشارة الى ما روي عن الاصبغ بن نباتة قال ان
شيخنا قام الى علي بن ابي طالب عليه السلام بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا
عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة
ما قطعنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله تعالى وقدره
فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى ان من الاجر شيئا فقال مه ايها
الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون
ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف
والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما
وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر
والنهي والآيات لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح
من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود
الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه
الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص
مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات
والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار

فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله تعالى
والحكم ثم تلا قوله وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وظاهر ان هذا الحديث لا يوافق
شيئا من المعاني المذكورة فارادة المعنى الرابع محل نظر والاضلال اشارة
الى خلاف الحق وفعل الضلال والاهلاك والهدى مقابل والاولان
منتفيان عنه تعالى يعني يطلق الاضلال على معان ثلاثة الاول الاشارة الى
خلاف الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابل له فيطلق
على مقابلات المعاني الثلاثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية
وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف عنه تعالى لانه قبيح
والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني
الثلاثة مما ورد في الآيات من اسناد الاضلال اليه تعالى فهو المعنى الثالث
اعني الاهلاك والتعذيب كقوله تعالى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون
وقوله تعالى يضل به كثيرا او غير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى
خلق الكفر والضلال بناء على انه لا يقبح منه شيء وتعذيب غير المكلف قبيح
اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى
انه تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المص بان تعذيب غير المكلف قبيح
عقلا فلا يصدر عن الله تعالى واحتج الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية
عن نوح عم ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والكافر يعذبه الله تعالى والمص اجابوا
عنه بقوله والحكام نوح عم مجاز فانه سماه فاجرا كفارا تسمية للشيء باسم
ما يؤول اليه والثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم اهل الجنة والخدمة عقوبة
والمص اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا
كالفصد والحجامة الثالث انه حكم الطفل حكم ابيه لانه منع من الدفن والتوارث
والتزويج والصلوة عليه كابيه فيعذبه الله كابيه والمص اجاب عنه

بقوله والتبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية في سائر الاحكام
جائزة كالتعذيب والتكليف حسن لم لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه
اختلفوا في ان التكليف حسن ام لا واختار المص الاول واحتج عليه
بان التكليف يشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم فان
التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان
التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم مداواته فكما
ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضرة صرفة والتداوي
لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع
عظيمة وليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار
بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع
بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها رضاء المتعاوضين فكذلك
التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضاء المكلف فيقبح واجيب بان الاحتياج
في المعاوضات الى رضاء الجانبين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات
بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره
فلم يحتج الى رضاء المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال
النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب عنه
بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعم بسبب وقوع المشقة في مقابلتها
عن كونها نعمة والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضات والشكر بطلب
ولان النوع يحتاج الى التعاضد المشترك للسنة النافع استعمالها
في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة
لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب ابدا وان يشير الى حسن
التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان انه خلق الانسان

بحيث

بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح
وغير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقدر عليها الا صانع واحد مدة حيوته
وانما يتيسر بجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه
بازاء ما يعمل له الاخر مثلا يزرع هذا لذاك ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد للآخر
ويتخذ الآخر الابرة وعلى هذا قياس سائر الامور فيتم امر معاشه باجتماع
من بني نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن
باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا
كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من
زاحمه فيه وذلك يدعوه الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج فيختل امر الاجتماع
ونظام المعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا ينضبط الا بوضع
قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع يسن ذلك على الوجه الذي ينبغي
ثم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز
الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الغوث له في قبول السنة والشرع
وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من عند الله تعالى
وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا
استوى عليهم شهواتها فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان
للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك
المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة
الشارع والمجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت
العبادات المذكورة لصاحب الشرع والمجازي وكررت عليهم حتى
يستحكم التذكر بالتكرر فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق
بوجود خالق عليهم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق

الى الاعتراف بوعده ووعيده وثواب وعقاب اخروين وطالقيام بعبادات
نذكر فيها الخالق بنوت جلاله والانقياد لسنته التي يحتاج الناس اليها
في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور النوع وذلك
النبي على الطريقة التي بينها الشارع ويدعوا اليها العباد واستحالهم
نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية لمنعها عن متابعة الشهوة
والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة
النظر الى امور العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات
الجسمية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع
ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة
الاجر والثواب في الاخرة فهذا بيان حسن التكليف عند الحكماء الاسلام
وواجب لزجره عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فمنع
الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة
واحتار المصنف واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح
لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات
فاذا علم انها حرام انزجر عنه والزجر عن القبائح واجب وشرائط حسنه
انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه
وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه
وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه والكان الالة شرائط
شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل
المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف فالذي يرجع الى نفس التكليف
فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة لا
للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف اخر له وان لا يكون مفسدة

للمكلف آخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من
الاستدلال ليباشر الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى
الفعل فامران ليضيف الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان
متعلقه فان التكليف بالمحال خال عن الفائدة والثاني اشتمال الفعل
على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف
بفعل واما ما يرجع الى المكلف فثلثة ان يكون عالما بقدر ما يستحق على
الفعل من الثواب لئلا ينتقص الثواب فيكون جورا وان يكون
القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثبت المستحق للثواب واما
ما يرجع الى المكلف فثلثة ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما
او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة
ومتعلقه اما علم او ظن او عقلي او سمعي واما الظن واما علي اي الكلف به قد
يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا
محضا نحو العلم بوجود الاله وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات
التي يتوقف عليها وقد يكون سمعيا محضا لا يستقل العقل بتحصيله ولا بل
الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبي صلعم مثل العلم باحوال المعاد واما
الظن فنحو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها وهو منقطع للاجماع ولا
يصال الثواب التكليف لا بد ان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد
المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع لم يكن ايصال
الثواب الى المكلف والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكليف
يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة والجمع بينهما محال فلو
تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم يكن ايصاله الى المستحق
وعلة حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة

الى المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان للسائل ان
يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف
كما مر آنفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في
الآخرة اجاب بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف
ما نحن فيه يعني هذه المفسدة للكافر لم تحصل من التكليف بل انما حصل
من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة
الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه
ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان فائدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له
فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان التكليف
الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب
والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب
فانه فائدة امتثال المكلف به لا فائدة التكليف واللطف واجب
لتحصيل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره المص واحتج
عليه بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض
الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع
الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه لكن دعا غيره الى
طعامه وهو يعلم ان لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التاديب فاذا
لم يفعل الداعي ذلك النوع من التادب كان نقضا لغرضه وان
كان اللطف من فعله تع وان كان من المكلف وجب على انه تع
ان يشعر به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف بالملطوف فيه
العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من لطف والاخبار

بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات
الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تع تقرير الاول منها ان اللطف
انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكون في الوجوب
ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي يوجبه
مشتملا على جهة قبيح لا يعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان
جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه وتقرير
الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجوب اللطف او مع عدمه
والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مومنا لا كافرا لان معنى اللطف
هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة
عليه فيلزم عجزه تع او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب
ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف
كما ذكر آنفا هو ما يقرب حصول الملطوف فيه عند حصوله وترجح وجوده
على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب
عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث لان اللطف لو كان واجبا
عليه لما صدر عنه ما ينافيه اذ الجمع بين المتنافيين محال اما صدور
ما ينافي اللطف عنه تع فلانه تع اخبر بان بعض المكلفين من اهل
الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لاقتضاء الاول الى الاتكال
والثاني الى الياس فلا يأتيا بالطاعات بل يقدم المعاصي وتقرير الجواب
ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة من الالطاف
ما يمتنع عنده من الاقدام على المعاصي والاخبار عن الطاعات والاخبار
بالنار انما هي بالنسبة الى جاهل كابي لهب والمفسدة منتفية فيه لانه لا يعلم
صدق اخباره حتى ينتهي الى الياس ويقبح منه تع التعذيب مع منع

دون الذم اذ لو منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر
بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب عنه ولانه على ذلك التقدير له
ان يقول الها لطفت كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله
لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه منعهم اللطف في
بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع
قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يتجه ذمه لان الذم حق يستحق على القبيح
غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف وبهذا الوجه الانسان
غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط عن الباعث على المعاصي ولا بد من
المناسبة يعني لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة
والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول
الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا
فيلزم الترجيح بلا مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه
لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا ترجيح بلا مرجح والى هذين اشار
بقوله والا ترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المتغير وعني بالمتنسبين اللطف
والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء
الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم
الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا يعني كون
اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم
الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل الملطوف فيه
فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل وان
لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا
الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة

معلومة

معلومة للمكلف اولا ويزيد اللطف على جهة الحسن يعني لا بد من ان يكون
اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن ككونه واجبا او مندوبا ويدخله
التخيير يعني لا يجب لكن لا يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون اللطف
كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم
مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين يعني
يشترط كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام
الآخر كون كل واحد منهما حسنا ليس فيه وجه قبيح وبعض الالم قبيح يصدر منا
خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى وعنا وحسنه اما للاستحقاق او لاشتماله
على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بد
من المشتمل على النفع من اللطف لما بين وجوب اللطف وهو فريان
مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدين اما مضرة او منفعة والمضرة
اما الم او مرض او غلاء او غيرها او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق
او خصب او غيرها او رد ومباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف
في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة الى ان الالم الصادرة عنه تعالى حسنة
سواء كانت مبتداءة او بطريق المجازات وسواء تعقبها عوض اولا
وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المص
ان بعض الالام قبيح يصدر عنا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين
بالنسبة الى بعض من لا جرم له وبعضها حسن يصدر عن الله تعالى وعنا وعلة
حسنه اما الاستحقاق او اشتماله على نفع زائد على الالام او على دفع
ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي اذا القيناه
في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا
اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم

الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتألم مشروطاً باللطف للمتألم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعالى ويجوز من المستحق كونه عقاباً اي ويجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيله قد اشتملت على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف من الالم للمكلف في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الالم المكلف في الحسن ليكون حسناً بل لا بد فيه لمن يقع فيه مقابلة عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف مقابلة الثواب المستحق فيبقى الالم مجرداً عن النفع فيكون قبيحاً ولا يحسن مع اشتمال اللذة على اللطيفة يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملاً على اللطف الذي في الالم لان الالم انما يقبح في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضرراً وهو قبيح ولانه لا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون من النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فاما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه زائداً فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى العوض الالم الواقع ابتداء واحكامه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلاً عن غير سابقة استحقاق يجوز ان يقع بعد استحقاق فقوله المستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضاً وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن

لا يستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظلماً والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يخلق اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستنداً الى علم ضروري كنزول مصيبة او وصول او مستنداً الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سبباً للغم فكان الغم لعوض عليه او كان مستنداً الى الظن كالغم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه هو الباعث لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد قد جهلا بنزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها امر من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله تعالى عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة في النذر او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم جداً ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مائلاً الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلاً يميز به الالم الحسن من الالم القبيح وكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضاً وهنا بخلاف الاحراق اذا القينا صبياً في النار واحترق او شهد احد ما شهادة زور

فتفضل بها فان العوض يجب علينا لا على الله تعالى واما اغراء القبيح فلان
فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجرى العادة والله تعالى منعنا عن
الغائه ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه فلهذا اوجب على الملقي
العوض دونه واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على
الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف
اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلا لانه لو لم
ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى امكن الظالم وخلى بينه وبين
الظلم مع انه تعالى يقدر على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف
منه اضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا
وواجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن من ان الله تعالى يقضي بين عباده
بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه فان
لم يكن له عوض تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه الى المظلوم
فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه على الاوقات على وجه
لا يتبين له انقطاعها فلا يتالم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها
اي بمثل الاعواض لئلا يتالم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب
سقط الله بها اي بتلك الاعواض جزءا من عقابه يوازن تلك الاعواض
بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات فلا يحصل له الرد
لحصول التخفيف وفي بعض بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من الناسخ ولا
يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزائد مما يختار معه الالم وان كان
منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على النفع الزائد على الالم
زيادة يختار معها المتالم الالم ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون
دائما اذ يجوز ان يكون بحيث يختاره المتالم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه

وهذا مذهب

وهذا مذهب ابي هاشم وذهب الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه لو انقطع
لوجب ان لا يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام
مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه فقد انتفى ورده المصنف بقوله ولا يجب
حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا نم ان المانع هو الدوام
مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان
يكون لتاخيره مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية
فربما قال ايضا لو انقطع لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض
لتالم بانقطاعها فيستحق المتالم عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم
دوامه وان انقطع تالم به واستحق عوضا للتالم آخر فثبت انه لو انقطع
وجب دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع محال ورد المصنف
ذلك ايضا بقوله والالم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع يعني لا نم انه
يتالم بسبب انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يلزم ان يشعر
بانقطاعه فلا يتالم به مع انه غير محل النزاع فان النزاع في العوض المستحق
على الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع بعوض آخر وهكذا
دائما ولا يجب اشعار صاحبه اي المستحق للعوض بايصاله عوضا بخلاف الثواب
فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له
ولا تعيين منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا كل ما يحصل
فيه نفع بخلاف الثواب فانه لا بد وان يكون من جنس ما الفه المكلف من لذاته
كالاكل والشرب واللبس والنكاح لانه رغبه فيه في محل المشاق بخلاف
العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه العوض
لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي
هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه اذا كان علينا واستحل الظالم

من المظلوم وجعل المظلوم من حل بحل فقد العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه عبث
لعدم انتفاعه به والعوض عليه تعالى يجب زائدا على قدر الرضا عند كل عاقل بحيث
لا ان العوض اذا وجب عليه تعالى يجب ان يكون زائدا على الالم زيادة ينتهي
الى حد يرضى كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساواته للالم لان
الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذي
علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه اي لولا القتل
يجوز موته تعالى في ذلك الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل يموت البتة
في هذا الوقت وقال كثير من المعتزلة اجل يعيش الى امد هو اجله ويجوز ان يكون
الاجل لطفا لغيره لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا
لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل
ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا
والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل ان
تستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه والحرام ايضا
لا يكون رزقا لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان حلالا مباحا ما اتى
العبد منه بنصب وتعب فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى ليس رازقا
له في ذلك الرزق واما ما اتاه منه بغير فعله فهو من الله تعالى والرازق له ذلك
الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب
التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب
منهي وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق
عند الاشاعرة هو ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان
والدواب وغيرها من الماكول وغيره مباحا او حراما او مملوكا او غير مملوك
ويخرج ما لم ينتفع به وان كان التسوق للانتفاع لانه لا يرزق فيمن ملك شيئا

ويمكن

ويمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح
ان كل واحد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب
بعضهم الى ان الرزق هو ما يربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر
تقدير العوض الذي يحتاج به الشيء طعاما كان او غيره وهو رخص وغلاء
ولا بد من اعتبار العادة والوقت والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط
العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط على ما جرت العادة بكونه
عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء
اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك
المكان وقد يستندان الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المتعين ويكثر رغبة
الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر جنس المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص
وقد يستندان الينا ايضا كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك
بثمن غال ظلما منه او يحتكر الناس او غير ذلك من الاسباب المستندة الينا
فيحصل الغلاء والرخص بخلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود
الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح
لعباده واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة و
انتفاء الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند
تمام العلة والمدعي هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا
من ذلك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان تعد وتحصى ولنذكر
هذا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلي بالالام والافات
ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ فلم لم الله تعالى ذلك بل
ابداه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان اماتة
الانبياء والاولياء والمرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى

يوم الدين اصلح لعباده ولكن بهذا الانقطاع ومنها انه يلزم ان لا يبقى للمتفضل مجال
ولا يكون لله تعالى خيرة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله بادية للواجب
كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب على فعله شكرا ولا يكون الدعاء للدفع
البلاء وكشف البأساء والضراء سوى ذلك لان الله تعالى يتغير ما هو الواجب
عليه ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح
فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه وفساده
اظهر من ان يخفى **المقصد الرابع** في اثبات النبوة وهو كون الانسان

مبحث النبوة

مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو
شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق فالنبوة على الاول
كالابوة وان كان من النبا وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى هذا قلبت الهمزة
واوا ثم الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب اي شريعة
البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة النقل فيما يدل عليه العقل اي
يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي
فيما لا يدل اي لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات
لكونه تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة
الحسن والقبح من الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء للعقل
الى مواقعها واستفادة النافع والضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية
ومضارها التي لا يفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار
وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون
فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف
على طريقة متكلمي الاسلام وتكميل اشخاصه اي تكميل النفوس البشرية

بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم الصنائع الخفية من
الحاجات والضروريات والاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات
الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالعقاب
والثواب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فتحصيل اللطف
للمكلف اي فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده وشبهة
البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او لاجل
ما يخالفه وما يخالف العقل غير معقول فلا فائدة في بعثتهم باطلة لما تقدم من
ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكها والثاني ما لا يستقل
العقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا لتعاضد
العقل بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية
فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف الشرعية كان اقرب
من فعل الواجبات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب ان يقال
ان ما بينه انفا من اشتمالها على فوائد فيجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق
باقواله وافعاله فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم
له في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضده يعني لو صدر عنه الذنب
لزم وجوب الضدين وهما وجوب متابعته ووجوب مخالفته اما الاول فللاجماع
المنعقد على وجوب متابعة النبي صلعم ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة المذنب حرام ولوجوب
الانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه
لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاءه
المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا
والاخرة ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان يكون شهادته مردودة

اولا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى وان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته في القليل الزائل
بسرعة من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين ومنها استحقاق
العذاب واللعن لدخوله تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا
تفعلون وقوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك
منتف بالاجماع ولكونه اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهده النبوة
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي
دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص
ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابرهيم ويعقوب انا اخلصناهم
بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه
من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان ومنها عدم
كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله تعالى من المصطفين الاخيار اذ
لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا
يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار بقي الكلام
في ان العصمة عن اي معصية تجب فان ما يتوهم صدوره عن الانبياء
لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون
كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة
منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهمة
بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب
عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي ابو بكر سهوا زعما منه انه لا يدخل

في التصديق

الازارقة صنف من الخوارج نسبوا الى نافع بن الازرق صحاح

في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج
بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوزه الشيعة اظهاره
تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية
ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد
البعثة وجوزه الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع
ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى
نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة منع الكبائر والصغائر
الخسية بعد البعثة مطلقا والصغائر الغير الخسية عمدا لا سهوا وذهب امام
الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فالمصنف
ان اراد وجوب العصمة من جميع المعاصي كما هو الظاهر من كلامه والمصرح في الترديد
فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفي بذلك فان صدور الذنب عنه سيما الصغيرة
سهوا لا يخل الوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة
انما تجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة والمنع
والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او
اصرار صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب
واللعن واللوم انما هو على تقدير العمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتبادر به
النبي صم تبهج وبجز كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على
الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما
مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات للعموم كل فعل وترك في مسارعة البعض
اليها وكونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عن آخر سيما سهوا
او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا او
الصغيرة المنفرة عمدا محل نظر ويجب لبعثة النبي صم كمال العقل والذكاء والفطنة

وقوة الراي لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه
ويجب ايضا عدم السهو لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون
السهو من الامور ديدناله وعادة وعدم كل ما ينفر من دناءة الاباء وعهر
الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الاعراض التي تنفر عنها
الطبائع كالبرص والجذام وسلسل البول والريح والاكل على الطريق وشبهه
من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه اي صدق النبي صلعم في دعوى النبوة
ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق
العادة ومطابقة الدعوى قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا يمكن
مطابقة الدعوى ضرورة عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة
لدعوى النبوة ايضا والمص يسميهما معجزة كما سياتي واما قوله مع خرق العادة
فلغو محض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر قيد آخر وهو عدم
المعارضة ليتميز عن الشعبذة والسحر والمشهور في تعريف المعجزة انه امر
خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل
على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق لكنه
قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا ومطابقة
الدعوى اقول قد يطلق المعجزة على مثله كما سياتي في كلام المص وانما كان ظهور
المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق
كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك فطولب
بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد
ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم بصدقه من غير ارتياب فان
قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما
يعتبر في العمليات التي لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين

في العمليات

في العمليات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم
من المثال انما هو بما شوهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح
والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة
العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم
وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب
لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك
يحرك تلك الحجب في ساعته ففعل وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها
على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد
غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين المعاصي فذهب
المعتزلة الى منعه تمسكا بما سياتي والاشاعرة الى ثبوته واختاره المص واحتج
عليه بقصة مريم على ما دل عليه من قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب
وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى
انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها اشار الى الجواب
عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي صلعم لكثر وقوعه
عن النبي صلعم بطريق الاولى وعن غيره ايضا فيخرج عن ان يكون معجزا
لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب
انا لا نم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره عن الانبياء والاولياء
لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز
ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي صلعم لزم التنفر عن الانبياء
لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم بمعجز غيرهم عن مشاركتهم
فاذا شاركوهم هان الخطب ولزم النفرة عن اتباعهم وتقرير الجواب انا
لا نم لزوم النفرة عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك

من مشاركة بين الكفر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبي صلعم
عمن غيره انما هو بظهور الامر الخارق على يده فلو ظهر على يد غيره ايض
لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم عدم التميز وانما يلزم
لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو ههنا فان النبي صلعم يتميز عن الولي بدعوى النبوة
والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو
صدر عن غير النبي صلعم لبطلت دلالته على صدق النبي صلعم لان مبنى الدلالة
على اختصاصه بالنبي صلعم فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب
منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى دلالة كل خارق على صدق النبي صلعم وليس
كذلك بل لها شرائط منها مقارنة الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا
ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره على يد صادق غير النبي صلعم لجاز ظهوره
على كل صادق فيلزم عمومية ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان
مبنى ظهور الخارق كرامة صاحبه وهي انما توجد في الانبياء والصالحين من
عباد الله وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل
النبوة يعطي الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو
احداث امر خارق للعادة دال على بعثة نبي صلعم قبل بعثته انه هل يجوز ام لا
واختار المصنف الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا صلعم قبل نبوته مثل
انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار الفارس وتظليل الغمام وتسليم الاحجار
عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم يعطي جواز ظهور المعجزة على العكس
اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم
اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا
من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على يد غير الانبياء جوزوا ذلك
ايض واختاره المصنف واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز وهما

الارهاص من الرهص من قولهم ارهصت الحائط اذا اسسته مواقف

وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل له ان رسول الله صلعم
دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة الكذاب فذهب عينه الصحيحة وكما
عن فرعون لما ضرب موسى عم لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال ليكم فرعون
انا ايض نمر على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكذا
نقل ان ابرهيم عم لما جعل الله تع النار عليه بردا وسلاما قال عمه انا ايض
جعلنا النار على نفسي بردا وسلاما فجاءت نارا فاحترقت لحيته ووجوب
الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه هل يجب البعثة في
كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان منها بناء على نفي الحسن والقبح العقليين و
قالت الامامية تجب البعثة في كل زمان واختاره المصنف واحتج عليه بان
الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث
على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون
واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث
ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول
ولا يجب لنبي ان يكون له شريعة فانه كما يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة
فكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى
انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات
فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا اجاب المصنف بانه يجوز
ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته
ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة
القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلعم يدل على نبوته يعني ان نبينا محمد صلعم
ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي فمحمد نبي
اما انه ادعى النبوة فللتواتر واما انه اظهر المعجزات فلانه اتى

بالقرآن وهو معجز أما أنه أتى به فللتواتر وأما أنه معجز فلأنه صلعم تحدى به ودعا
إلى الإتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب مع
كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية
الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة فعجزوا حتى آثروا المقارعة
بالسيوف على المعارضة بالحروف ولو قدروا على المعارضة لعارضوا
ولو عارضوا لنقل إلينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع
ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها احتمال أنهم تركوا المعارضة
مع القدرة عليها أو عارضوا ولم ينقل إلينا لمانع كعدم المبالاة وقلة
الالتفات والاشتغال بالمهمات وإلى هذا أشار بقوله والتحدي مع
الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الإعجاز وأيضا أتى بأمور خارقة للعادة
بلغت جملتها حد التواتر وإن كانت تفاصيلها من الآحاد وإلى هذا
أشار بقوله والمنقول معنا متواتر من المعجزات يعضده وإعجاز القرآن
قيل للفصاحة وقيل لأسلوبه وفصاحته وقيل للصرفة والكل محتمل اتفق
الجمهور على أن إعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة
القصوى من البلاغة على ما تعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق
بمهارتهم في فن البيان وإحاطتهم بأساليب الكلام والمراد بالفصاحة
في عبارة المتن ما هو أعم منها ومن البلاغة وإطلاقها على هذا المعنى شائع
وقال بعض المعتزلة إعجازه لأسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام
العرب في الخطب والرسائل والأشعار وقال القاضي الباقلاني وإمام الحرمين
إن وجه الإعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الأسلوب المخالف لأساليب
كلام العرب من غير استقلال لأحدهما إذ ربما يدعى أن بعض الخطب
والأشعار من كلام أعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا

بينا قاطعا للأوهام وربما يقدر نظم ركيك يشابه نظم القرآن على ما روي
من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب
وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة إلى أن
إعجازه بالصرفة وهي أن الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم
عليها وذلك إما بسلب قدرتهم أو بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الأول
أنا نقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات
السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا
إلى الآخر فيكونون قادرين على الإتيان بمثل السورة والثاني أن الصحابة
عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات إلى شهادة
الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم
القرآن معجزا بفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الأول أن حكم
الجملة قد يخالف في بعض الأحكام حكم الأجزاء وهذا بعينه شبهة من نفى قطعية
الإجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكره لكان كل من آحاد العرب قادرا على الإتيان
بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس وأقرانه واللازم قطعي البطلان وعن
الثاني بعدم صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلعم لا في زمانه وكون كل سورة
مستقلة بالإعجاز أن ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن أدنى تغيير لا للخلل
بالإعجاز وأن إعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل أحد بحيث لا يبقى له تردد
أصلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه الأول أن فصحاء العرب إنما كانوا
يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤوسهم عند
سماع قوله تعالى وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي الآية لذلك لا لعدم
تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني أنه لو قصد الإعجاز بالصرفة لكان
الأنسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لأنه كلما كان أنزل في البلاغة

وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث
قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام
التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد
نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قال اليهود في ابطال نبوة نبينا
من ان شريعة موسى مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا
لمفسدة كان ايجابه قبيحا وان لم يكن متضمنا لمفسدة كان رفعه قبيحا واذا بطل
النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى عم مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد صم لكونها
ناسخة لشريعة موسى عم وتقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح
وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص واكد جواز النسخ ببيان وقوعه فقال
وقد وقع حيث حرم على نوح عم لبعض ما احل لمن تقدم فانه جاء في التورية ان
الله تعالى قال لادم وحوا قد احللت لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على
نوح عم بعض الحيوان واوجب الختان على الغد على الانبياء المتاخرين لمن
نوح عم بعد تاخيره يعني مع اباحة تاخيره على نوح عم وحرم الجمع بين الاختين
في شريعة موسى عم وشريعة نبينا محمد صم مع اباحته في شريعة آدم ونوح وغير ذلك
من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم عن موسى عم بالتبيينات
مختلف يعني خبر اليهود عن تابيد شريعة موسى عم اي انه روي عنه انه قال تمسكوا بالسبت
ابدا ودوام السبت يدل على دوام شريعة موسى متعارض لم يثبت هذه الرواية
عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا
لانه غير متواتر فان بخت نصر استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر
والسمع دال على عموم نبوته صم اي الدلائل السمعية دلت على انه صم مبعوث
الى الثقلين لا الى العرب خاصة على بعض اليهود والنصارى زعما منه ان الاحتجاج

الى النبي صم انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك
الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن
يظهره على الدين كله ومثل قوله صم بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل
من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضادة للقوة العقلية وقهرها
على الانقياد عليها وذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة
وخلافا للحكما والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم
بان عوام البشر من المومنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل
من عوام البشر واختار المص مذهب الاشاعرة متمسكا بان للبشر امورا متضادة
للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب
وسائر الحاجات الشاغلة المدافعة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة
على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاده القوة
العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة
استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر
الملائكة بالسجود لادم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى واما ابليس معللا بان
هو خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المامور به كان سجود
تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيادة ومنها ان آدم علمهم الاسماء والعلم افضل
من المتعلم وسوق الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم
ولذا قال الله تعالى اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم
ليضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصلوا
في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى
آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل
ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عملا بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء

مصطفين على العالمين ولا حاجة لتفسيره بالكثير من المخلوقات واحتج
المخالفون ايضا بوجوه عقلية ونقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد
ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من
فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود
وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة
لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب
منهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
بالليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده تعالى وبالتواضع
والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة
والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك
انما يدل على فضيلتهم لا على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن
الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان
الملك افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب
انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون
والمراد ان قريش استعجلوا بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت بيانا
لانه ليس له انزال العذاب عليهم من خزائن الله يفتحها ولا يعلم الغيب متى
ينزل بهم العذاب ومنها ولا هو ملك يقتدر على انزال العذاب عليهم كما
يحكى عن جبرئيل انه قلب باحد جناحيه المؤتفكات فقد دلت الاية على ان
الملك اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهيكما ربكما
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني
ان الملائكة بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من شجرة ارتقاء اليها والجواب انهما ارادا

الملائكة

الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فمنا هما مثل ذلك وقيل لهما انما
الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته التفضل على آدم قبل النبوة
ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل والمعلم افضل من المتعلم والجواب
ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عليه السلام عن
العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير
ولا السلطان ولو عكست لاختلت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة
النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة بل الالوهية والترفع
من العبودية لكونه روح الله وانه ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه و
الابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهي
الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام
ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات ومنها اطراد
تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية
والجواب انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان
وجود الملائكة اخفى فالايمان بهم اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات
فمنها ان الملائكة روحانيات في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة
عن الشهوة والغضب الذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات
العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب النقص والجهل والخروج من القوة الى الفعل
التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل
وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال
البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم
المتوجهة للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم

بلا متناهي مخالطة المعاصي المنقضية للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون
اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا لجهات اخر ككثرة المضاد والمنافي وتحمل المتاعب
والمشاق ونحو ذلك على ما مر **المقصد الخامس** في الامامة وهي رياسة عامة
في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلعم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد
العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام
نائبا عنه على الاطلاق فانها لا يعم الامام الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى
تحصيلا للغرض اختلفوا في نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب
ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله تعالى ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل
السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهب
الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا واختاره المصنف وذهب الخوارج
الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم
الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب هشام الفوطي واتباعه
الى عكس ذلك اي يجب مع الامن لاظهار شعار الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن
لان الظلمة ربما لا يطيعونه وصارت سببا لزيادة الفتن تمسك اهل السنة
بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات و
اشتغلوا به من دفن رسول الله صلعم وكذا عقيب موت كل امام روي
لما توفي النبي صلعم خطب ابو بكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد
مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا
آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم
يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز
الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام
مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب

على ما مر الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار
لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد ان يكون من الضروريات بل
المشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان
ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك
لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر
يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع اليه الطبائع ويتنازع عليه
الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد
هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من
الصلاح والسداد ولم يخل من شائبة شرور وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى
اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رايه ومقتضى امره ونهيه
بل تكاد تجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام
الرئيس ينتظم امرها ما دام واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع
فيما بينهم الهلاك والفساد ولا يبقى الا مرانه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به
النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها
امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على
وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد
الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة
لاختلال امر النظام ولو اختصت رياسة على امر الدنيا لفات امر الدين
الذي هو المقصد الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع واحتج المصنف
بان الامام لطف من الله تعالى في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم
من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد
عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على اصلهم واعترض

بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان
اداء الواجب وترك الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص
لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف آخر
مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون الناس فيه معصومين
مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا
قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام
وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي
هو لطف ليس بواجب والمص اشار الى الجواب عن الاول والمفاسد معلومة
الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء والظاهر
انهما مجرد ادعاء دعوى واشار على الثالث بقوله ووجوده لطف وتصرفه
لطف آخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف
او لم يتصرف على ما نقل عن علي عم انه قال لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة
اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته و
تصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم التصرف من جهة العباد وسوء اختيارهم
حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وربما يقال
ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل ان المكلف اذا اعتقد
وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم
بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا
انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر
له لكن ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس
هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب
اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية و

والاسماعيلية

والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المص والباقون بخلافه واحتج المص بوجوه
الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان المحوج الى الامام جواز
الخطاء على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء على الامام ايضا لوجب له امام
آخر ويتسلسل والى هذا الوجه اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته وللاشاعرة
ان يقولوا لا نسلم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب
الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشريعة
فلو جاز الخطاء عليه لم يكن حافظا واليه اشار بقوله ولانه حافظ للشرع
واجيب بانه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة و
اجتهاده الصحيح وان اخطأ في اجتهاده فالمجتهدون يردون والآمرون
بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقص للشريعة القويمة الثالث
انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب طاعته
الثابت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهو
مفوت للغرض من نصبه اعني الامتثال لما امر به والاجتناب عما نهى عنه
واتباعه فيما يفعله والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية
فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة
انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فالسكوت
عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام
لانه اعرف بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فصدور المعصية منه اقبح
من العوام واليه اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون
بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار
المص انه قادر على المعصية فقال ولا تنافي العصمة القدرة واللطف يحقق
الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول

معلوم ولا ترجيح في المساواة اختلفوا في المساوي ان الامام هل يجب
ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه يجب واختاره المص واحتج عليه بانه
لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخ اما ان يكون مساويا او مفضولا
وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعا افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون
والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة
تقتضي النص وسيرته عليه الصلوة والسلام يعني ان العصمة من الامور
الخفية التي لا يعلمها الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من عنده الله تع
وسيرة نبينا محمد صلعم ايضا تقتضي التنصيص بالامام لانه اشفق للامة
من الوالد لولده ولهذا الم في ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجا
وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يخل امرهم فيما
هو اهم المهمات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده وهما اي العصمة و
التنصيص مختصان بعلي عم اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول صلعم
من هو فذهب الامامية الى انه علي عم واختاره المص وذهب الباقون
الى انه ابو بكر واحتج المص بان العصمة والنص كليهما مختصان بعلي عم اي
المعصوم والمنصوص بالامامة هو علي دون ابو بكر فهو الامام دونه
اقول دعوى انحصار العصمة في علي عم ينافي ما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله
وما قيل من انها بعلي عم لان عليا افضل الصحابة لما سيأتي والافضل يجب
ان يكون لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما يجب ان
يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان المشروط الامام بالعصمة
ولا يتحقق بدون التنصيص ففيه مصادرة لا يخفى والنص الجلي في قوله صلعم
مخاطبا للصحابة سلموا على علي بامرة المؤمنين والامر بالكسر الامارة من الرجل

اذا صار اميرا او قوله عليه الصلوة والسلام لعلي عم انت الخليفة بعدي
وغيرهما مثل قوله صلعم مشيرا الى علي عم واخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي
فاسمعوا له واطيعوا او قوله عليه السلام الصلوة وقد جمع بني عبد
المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه
علي عم واجيب بانه لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين
والدنيا العامة للخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر واشتهر فيما
بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا
في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام وترددهم حيث قال الانصار
منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر وطائفة الى العباس واخر الى
علي عم ولم يترك علي محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعا الامر له والتمسك
عليه بالنص بل قام بامره وطلب حقه كما قام حين افضى النبوة اليه
قال حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وفي اول الامر
اسهل وعهدهم بالنبي صلعم اقرب وهمتهم في تنفيذ الاحكام ارغب وكيف
يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله صلعم مع انهم بذلوا مهجهم
وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول صلعم واقامة شريعته
وانقيادا لامره واتباع طريقته انهم خالفوا قبل ان يدفنوه مع وجود هذه
النصوص القطعية الظاهرة الدلالة على المراد بل ههنا امارات وروايات
ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم مثل تلك النصوص وهي انها لم تثبت
عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث
الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه
ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تأخره عن البيعة اشارة الى
تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي عم في شورى

وقال عباس لعلي عم امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول صلعم بايع
ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان وقال ابوبكر وددت اني سألت النبي صلعم عن
هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وحاج علي عم معوية ببيعة الناس له لا بنص
من النبي صلعم عليه ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي عم
بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين في حق علي بن ابي طالب عم حين
اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال
والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال
اخ المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد
ههنا لان الولاية بمعنى النصرة يعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم
اولياء بعض فلا يصح الحصر في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء
الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام
فتعين علي عم لذلك اذ لم يوجد الصفات من غيره واجيب بمنع كون الولي
بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والحق بذلك على ما هو خاصية الامام
بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى
المنهي عن اتخاذها ليست محمولة على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها
وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون
فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا
على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه
تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن في امامة الائمة
الثلثة وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة

علي عم انما كانت بعد النبي صلعم والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين
في حيوة النبي صلعم ايضا مكابرة وصرف الاية الى ما يكون في المال دون الحال
لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله صلعم وايضا والذين امنوا صيغة جمع فلا
يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي عم
لا يقتضي اختصاصها واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية
على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف
بمعنى انهم خاضعون راكعون في صلاتهم لا كصلوة اليهود خالية عن
الركوع او بمعنى انهم خاضعون ولحديث الغدير المتواتر بيانه ان النبي صلعم
قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه
عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا يا معاشر المسلمين
الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا
الحديث اورده علي عم يوم الشورى عند ما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى
قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والمحب والاولى
بالتصرف قال الله تعالى ماويكم النار هي مولاكم اي اوليكم ذكره ابو عبيدة
وقال النبي صلعم ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها في التصرف والمالك
لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك
للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد
انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل
وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى
ليوافق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه
للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع

الناس لا جليه سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض ولا خفاء فى ان الاولوية بالناس والتولى المالكية لتدبير امرهم والتصرف
فيهم بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد فى
مقابلة الاجماع وكيف وقد قدح فى صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون
منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التى جعلت
دليلا على ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر
اعنى قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد
احتمال ذلك كاف فى رفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم لكل احد من
قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال
لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص
الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة
النبي صلى الله عليه وسلم ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان
يراد الاولى فى الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس
بابراهيم للذين اتبعوه وهذا كما يقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع
نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية فى التدبير والتصرف وح لا يدل
الحديث على امامته ولو سلم فغاية الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها
فى المآل لكن من اين يلزم نفى امامة الائمة الثلثة قبله عليه السلام وحديث المنزلة
المتواتر بيانه ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل
صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة فى باقى المنازل
التى من جملتها كونه خليفة له ومتوليا فى تدبير الامر ومتصرفا فى مصالح العامة
ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة وقال
زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة فى حيوة موسى عليه السلام بزمانه وانه قد صرح بنفى

النبوة لم

لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد فى مقابلة
الاجماع ويمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم
الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء
المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع
بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم يثبت لعلى عليه السلام
اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم
فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى
الامامة لانه شريك له فى النبوة وقوله اخلفنى ليس استخلافا بل مبالغة و
تاكيدا فى القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت
وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة
اكمل وهى الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى وتصرف هرون ونفاذ
امره لو بقى بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة فى حق على عليه السلام
فينتفى ما يبتنى عليها ويتسبب عنها بعد انتفائها والتى لا دلالة على نفى امامة
الائمة الثلثة قبل على عليه السلام والاستخلاف على المدينة فى غزوة تبوك وعدم عزله
الى زمان وفاته فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل
الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منه حال الغيبة واجيب بانه على تقدير
صحته لا يدل على بقاء خلافته بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع
على خلافه وقوله انت اخى ووصيى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى بكسر
الدال واجيب بانه خبر واحد فى مقابلة الاجماع ولو صح لما خفى على الصحابة
والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما على اولاده الطاهرين
ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفى خلافة الاخرين ولانه افضل من
غيره من الائمة لما سيأتى وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات

ولظهور المعجزة يعني الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون
رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من
حكام الجن اشكل عليه مسئلة اجبته عنها ودفع الصخرة العظيمة عن القليب
روي انه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش فامرهم ان يحفروا
بقرب ديرهم فوجدوا صخرة عجزوا عن نقلها ونزل فاقلعها ورمى بها مسافة
عظيمة فظهر قليب فيه ماء فشربوا منها ثم اعادها ولما راى ذلك صاحب
الدير اسلم ومحاربة الجن روي ان جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر
بالنبي صلعم حين سيره الى بني المصطلق فحارب علي رضي الله عنه معهم
وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك من الوقائع التي نقلت عنه
وادعى الامامة فيكون صادقا في دعواه يعني انه رضي الله عنه ادعى
الامامة وظهر على وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في
دعواه واجيب بانا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم فلا نسلم
ظهور تلك الامور في مقام التحدي ثم اراد ان يثبت امامة علي عم بان
يبين عدم صلوح غيره للامامة حتى يثبت امامته ضرورة فذكر اولا
دلائل عامة يتناولهم باسرهم ثم ذكر مطاعن لواحد لواحد اما الدليل
العامة فمنها ما اشار اليه بقوله وسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره
فتعين هو وذلك لان النبي صلعم حين بعث لم يكن علي عم بالغا حد
التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين
فكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله تعالى ولا ينال عهدي الظالمين في جواب
ابرهيم حين طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت التنافي
بين الظلم والامامة ولا محذور اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله
ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين مضمون الاية الكريمة هو الامر

بمتابعة

بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم المعصومون وغير علي عم من
الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته انما هو علي عم واجيب
بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم امر بطاعة المعصومين لان اولي الامر لا يكون الا معصومين
لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصومين قبيح وغير علي عم غير معصوم
بالاتفاق فالامر بالطاعة لا غير واجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة
غير علي عم غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق انما
فكانه من طغيان القلم واما مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر كتاب
كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون
الاحاد واجيب بان خبر الاحاد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي
الدلالة فيخصص به عامة الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي
المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر
المسموع من رسول الله صلعم وان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه
بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به تمام الكتاب ومنها انه منع فاطمة
رضي الله عنها فدك وهي قرية بخيبر مع ادعائها النحلة لها وشهد بذلك
علي عم وام ايمن فلم يصدقهم وصدق الازواج اي ازواج النبي صلعم في ادعاء
الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا رد
عمر بن عبد العزيز اي فدك الى اولاد فاطمة واوصت فاطمة ان لا يصلي
عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد عمر بن عبد العزيز
فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت ان لا يصلي ابو بكر يدلان
على انه ظلم فاطمة واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكره فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة

رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد فله الحكم بما علمه تعيينا وان
لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار بقوله وكقوله اقيلوني فلست بخيركم
وعلي فيكم بيان ذلك انه اذا كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة
وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة في الامامة ومنها ما اشار
اليه بقوله وكقوله ان له شيطانا يعتريه يعني انه قال ان لي شيطانا يعتريني
وان استقمت فاعينوني وان عصيته فقوموني وبيانه كما في المتقدم من انه
ان كان صادقا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير
صحته قصد به التواضع وهضم النفس وقد ورد في الحديث ان كل مولود
له شيطان وقوله ان عصيت شرطية لا تقتضي صدقها وقوع الطرفين
ومنها ما اشار اليه بقوله وكقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين
شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها اذا كانت فجاة ووقعت عن خطاء
لا عن تدبر واتيناه على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاة وتمت
وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة
الموجبة لتبديل الكلمة فكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم
مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه
ومنها انه شك عند موته في استحقاقه للخلافة حيث قال وددت اني
سألت النبي صلعم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب بمنع
صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب الحق وترك الاحتمال البعيد
ومنها خالف الرسول في الاستخلاف والرسول مع انه اعرف بالمصالح
والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب بانا لا نسلم انه
لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة
فعليا ومنها انه خالف الرسول في توليته من عزله فانه ولى عمر جميع امور المسلمين

مع ان النبي صلعم عزله بعدما ولاه امر الصدقات واجيب بانا لا نسلم انه صلعم عزل
عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه
فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء وايضا لا نسلم ان مجرد افعل ما يفعله
النبي كان مخالفة له وتركا لاتباعه وانما المخالفة اذا فعل ما نهى عنه
او ترك ما امر به ومنها انه خالف الرسول صلعم في التخلف عن جيش اسامة
مع علمهم بقصد التنفيذ امر النبي صلعم ابابكر وعمر وعثمن رض ان ينفذوا
جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي قضى فيه نحبه نفذوا جيش اسامة
وكان الثلثة في جيشه ومن جملته يجب عليهم النفوذ معه لم ينفذوا وذلك
مع انهم عرفوا قصد النبي صلعم لان غرضه من التنفيذ في المدينة بعد الثلثة
عنها لئلا يتثبتوا على الامامة بعد موت النبي صلعم ولهذا جعل الثلثة
من الجيش ولم يجعل عليا واجيب بمنع صحة ذلك وولى اسامة عليهم
فهو افضل وعلي لم يول عليه احدا فهو افضل من اسامة يعني تولية اسامة
عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد في ان عليا ع فوق اسامة فعلي ع
افضل منه فهو المتعين للامامة واجيب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعله
لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم بعادة الجيش ومنها ان ابابكر لم يول
عملا في زمانه صلعم وبعثه النبي صلعم الى مكة واعطاه سورة براءة ليقرأ على الناس
فنزل جبرئيل عم فامر برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او
واحد من اهله فبعث بها عليا وامره ان ياخذ منه السورة ويقرأها على
اهل مكة واجيب بانا لا نسلم انه لم يتول عملا في حيوة النبي صلعم فانه امره على
الحج من الهجرة واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه وايضا لا نسلم انه
عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي عم ليقرأها في
الموسم قال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق

النحر الاكبر والموسم قال

والمعهود كان لا يفعل ذلك الا صاحب العهد ورجل من غير امارة يجري رسول الله صلعم
على سابق عهده ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق
واحرق بالنار فجاءة السلمي وقد نهى النبي صلعم عن ذلك وقال لا يعذب بالنار
الا رب ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد ولا ولد له وكل وارث ليس بوالد
ولا ولد فانه سئل منها فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة برأيي فان اصبت
فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان ولم يعرف ميراث الجدة سألته الجدة
عن ميراثها فقال لها لا اجد لك شيئا في كتاب الله وسنة نبيه فاخبره المغيرة
ومحمد بن مسلمة ان النبي صلعم اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه
وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة
واجيب عنه بانه ان اريد انه ما كان جميع احكام الشريعة حاضرة عنده
على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن ليس هذا من خواص ابي بكر بل جميع
الصحابة مشاركون له في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة
وان اريد انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة
على استنباطها من مداركها فهو ممنوع وقطع يسار سارق لعله من غلط
الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك
في المرة الثانية على ما هو رأي اكثر الفقهاء واحرق فجاءة بالنار من غلط
في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما مسألة الكلالة والجدة ليس بدعا
من المجتهدين اذ يبحثون عن مدارك الاحكام ويسألون من احاط بها علما
ولهذا رجع علي عم في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم
علمه باحكام الشريعة ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل
مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته لجمالها ولذلك تزوج
بها من ليلته وضاجعها فاشار اليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا

منها انه على

شهره الله على الكفار وانكر عمر عليه ذلك وقال لخالد لان وليت الامر لاقتلنك
واجيب عنه بان الامام انما وجب عليه الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا
انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج امراته في دار الحرب لانه من
المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتل
بعض اصحابه خطأ للظن انه ارتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت
عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدح في امامة ابي بكر ولا على قصده لل
القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن
في بيت رسول الله صلعم وقد نهى الله دخوله في حيوته بغير اذن النبي صلعم واجيب عنه
بان الحجرة كانت ملكا لعائشة وقد دفن فيها باذنها والمنع عن دخول
المؤمنين بيت النبي صلعم بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته
اذا كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين عم لما امتنع من
البيعة فاضرم فيها النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم واجيب عنه بان
تاخر علي رضي الله عنه عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان
لعذر ولهذا امر ولهذا اقتدى به واخذ من عطائه وكان منقادا له في
جميع اوامره ونواهيه معتقدا اصلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال
خير هذه الامة بعد النبيين ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه الحسنان لما بايع
روي انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاء الحسن والحسين
رضي الله عنهما وقال هذا مقام جدنا ولست اهلا له واجيب بمنع صحة الخبر
ومنها انه قدم على كشف بيت فاطمة رضي الله عنها وقال ليتني تركت
بيت فاطمة ولم اكشفه وهذا يدل على خطائه في ذلك واجيب بانه لم يثبت الكشف
عن الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امراة حاملة واخرى
مجنونة فنهاه علي عم فقال في الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل

على حلها وقال في الثاني القلم مرفوع عن المجنون فقال لولا علي لهلك عمر واجيب عنه
بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك باعتبار عدم مبالغته في البحث
عن حالهما يعني لو لم ينبهه علي عليه السلام على تلك الحالة ورجمها لكان بيانا في الاكتفاء
على ترك المبالغة في البحث عن حالهما حالة هي اقرب من حالة الهلاك ومنها
انه شك في موت النبي صلى الله عليه وسلم حين قبض فقال والله ما مات محمد صلعم ولا
يترك هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي
صلى الله عليه وآله حتى تلا ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني
لم اسمع هذه الآية واجيب بان توقفه في حال موته لا يدل على جهله
بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة تشوش البال واضطراب الحال
والذهول من الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه قيل ان بعضهم
في تلك الحالة طرا عليه الجنون وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس
وبعضهم صار هائم على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام
وفي قوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها ولكن ذهل عنها ثم
ويحتمل انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره
وقوله ليستخلفنهم في الارض انه سيبقى الى تمام هذه الامور والظهور بغاية الظهور
ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع
من المغالاة في الصداق روي انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق ابنته
جعلته في بيت المال فقالت له امراة كيف تمنعنا ما احل الله تعالى في كتابه
بقوله وآتيتم احديهن قنطارا فقال هذا القول واجيب بانه لم ينه نهي
تحريم بل انما نهاه على انه وان كان جايزا شرعا فتركه اولى نظرا الى الافتخار
وقوله كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى
ازواج النبي واقرضهن ومنع اهل البيت خمسهم ومنها انه قضى في الجد

بماية

بماية قضية ومنها انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار
والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي صلعم ومنها
انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن على عهد
رسول الله صلعم انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة
النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك
ليس مما يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية
ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بغير الصواب فانه خالف النبي صلعم
يفوض تعيين الامام الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حين لم ينص على
امامة واحد معين واختار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر واجيب
بان ذلك ليس من المخالفة في شيء لكمال ان تنصيص ابي بكر على واحد معين
ليس مخالفة للنبي ومنها انه خرق كتاب فاطمة عليها السلام روي ان فاطمة
لما طالت المنازعة بينها وبين ابي بكر رد عليها فدك وكتب لها بذلك
كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسالها عن شانها فقصت قصتها
فاخذ منها الكتاب فخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها
من فدك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات واما
مطاعن عثمن فمنها انه ولى عثمن من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين
ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو
سكران واستعمل سعيد بن العاص على كوفة وظهر منه ما اخرجه به اهل
الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير باهله وتظلموا منه وولى
معوية الشام فظهر منه الفتن العظيم واجيب عنه بانه انما ولى لظنه من وليه
انه من اهل الولاية ولا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل
عند تحقق الفسق ومعوية كان في الشام في زمن عمر ايضا وانما ظهر منه

الفتن في زمان علي رضي الله عنه ومنها انه آثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها
عليهم مبذرا في التفريق حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار
واجيب بانه لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وتموله وثروته مشهورة
وايثار اقاربه باموال خاصة مستحسن شرعا وعرفا ومنها انه حمى الحمى لنفسه
عن المؤمنين وذلك خلاف الشرع لان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الناس في الماء
والكلأ شرعا واجيب بان الذي حماه لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية
والضوال وكان ذلك من زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمن
لازدياد شوكة الاسلام ومنها انه وقع اشياء منكرة في حق الصحابة
فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمار حتى اصابه
فتق ونفى ابا ذر الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح
فقد قيل انه لما اراد عثمن ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف
بينهم في كتاب الله تعالى طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة
والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه اجلة الصحابة
فادبه عثمن لينقاد ولا نسلم انه مات من ذلك وضرب عمار كان لما روي
انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ عليه في القول بما لا يجوز الاجتراء
بمثله على الائمة وللامام التاديب على من اساء الادب عليه وان افضى
ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج الى حيث شئت
فخرج الى الربذة غير منفي ومات فيها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر
ومنها انه اسقط الحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبيد الله
ابن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك اهواز وقد اسلم بعدما اسر في فتح اهواز
واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه
اجتهد وراى انه لا يلزم حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له عثمن

فنفى ابا ذر

الثاني

الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه الخمر وقبل ان يتيقن قضى نحبه
والى علي رضي الله عنه فحده ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال
امير المؤمنين علي رضي الله عنه قتله الله ولم يدفن الى ثلثة ايام ثم ان
الصحابة قد خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه
لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما الخذلان وقول علي عليه السلام يشعر
بان قتله كان بحق وعدم دفنهم ثلثة ايام دليل على شدة غيظهم عليه
وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب عنه بان حديث خذلان
الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر لو صح كان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن
بالمهاجرين والانصار عموما وبعلي خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم
في دارهم وترك دفن ميتهم في جوارهم سيما من هو قانت آناء الليل
ساجدا او قائما وعاكف طول النهار ذاكرا او صائما شرفه رسول الله بابنتيه
وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلونه وقد كان في زمرتهم وطول العمر
في نصرتهم وعلو سابقته في الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكنه
لم ياذن لهم في المحاربة ولم يرض بها ولو اذن لدافعوا تحاشيا عن
اراقة الدماء ورضا بالقضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين
رضي الله عنهما في الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها
انه لم يحضر المشاهد الثلثة واليه اشار بقوله وغاب اي عثمان غيبته عن
بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك نقص بين في حقه واجيب
بان غيبته كانت بامر النبي وكفى به منقبة انه صلى الله اقام يده في البيعة
مقام يده وعلي رضي الله عنه افضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في
وقائع النبي صلى الله باجمعها ولم يبلغ درجته في غزاة بدر وهي اول حرب
امتحن بها المؤمنين لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي عم الوليد بن

عتبة بن ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعيد بن العاص
ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل
حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلث آلاف من الملائكة
مسومين فقتلوا النصف الآخر ومع ذلك كانت الراية بيد علي عم
وفي غزاة احد جمع له الرسول صم بين اللواء والراية وكانت راية المشركين
مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي عم واخذ الراية
غيره فقتله عم ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم
المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن وليد باصحابه على
النبي صم فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه وانهزم الناس عنه
سوى علي عم فنظر اليه بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم وكان اكثر
المقتولين منه عم وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين
وقد قتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع
عنه المسلمون وعلي عم يروم مبارزته والنبي عم يمنعه من ذلك لينظر صنيع
المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة لما
دعا عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا فانه برز اليه
فقتله الله على يده والذي نفسي بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل
اصحاب محمد الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي عم وقال
النبي صم لضربة علي خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده
فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يده فان النبي صم حصنهم بضعة عشر يوما
وكانت الراية بيده علي عم فاصابه رمد فسلم النبي صم الراية الى ابي بكر
وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل
مثل ذلك فقال عم لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله

كرارا

كرارا غير فرار ايتوني بعلي عم فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه
فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب وفتح علي عم الباب واقلعه
وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه
ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله
سبعون رجلا وقال علي عم ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن
قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين وقد سار النبي صم في عشرة آلاف
من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم بقلة فانهزموا جميعهم
ولم يبق مع النبي صم سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان
بن الحارث ونوفل بن الحارث وربيعة بن الحارث وعبد الله بن زبير
وعتبة ومصعب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي فانهزم المشركون
واقبل النبي صم وصافوا العدو فقتل علي عم اربعين وانهزم الباقون
وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها
ارباب السير فيكون علي افضل لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين
درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للنبي صم لانه في صغره كان
في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل كل وقت وكثرة استفادته منه
لان النبي صم كان في غاية الحرص على ارشاده وقال حين نزل قوله تعالى
وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي ما نسيت بعد
ذلك شيئا وقال علمني رسول الله صم الف باب من العلم فانفتح من كل باب الف
باب من العلم ورجوع الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي صم
اقضاكم علي عم واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية
والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم الصرف وعلم النحو وغيرها فان فرقة
المتكلمين تنتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وابو الاسود الدئلي

دون النبي بارشاده وانجز هو بذلك حيث قال والله لو كسرت الوسادة
لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم واهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل
بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من آية في بر او بحر او
سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت او في
اي شيء نزلت واذا كان افضل ولقوله تع وانفسنا وانفسكم ليس
المراد به نفسه لان لبعض الايدعوا نفسه كما لا يامر نفسه وليس المراد به
فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله تع ابناءنا وابناءكم ونساءنا
ونساءكم فلا بد وان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير نفس فاطمة والحسن والحسين
وليس غير علي بالاجماع فتعين ان يكون عليا وبيان دلالته على كونه
افضل الصحابة ان ادعاءه للمباهلة تدل على انه في غاية الشفقة والمحبة
لعلي والا لقال المنافقون ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه
من العذاب ولكثرة سخاوته على غيره يدل على ذلك لما اشتهر منه في ايثاره
المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاء بقوته وقوت عياله وبات
طاويا هو وابناؤه ثلثة ايام حتى انزل الله تع فيهم ويطعمون الطعام
على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في
شانه انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة و
يؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي صلعم لما تواتر
من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب
الدنيا عليه ولهذا قال علي ع يا دنيا اليك عني ان تعرضت ام الي
تشوقت لا حان حينك هيهات اعزبي لا حاجة لي فيك قد طلقتك
ثلثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله
لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان اخشن الناس

ماكلا

ماكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال عبد الله بن   دخلت يوما
قدم جرابا مختوما فوجدناه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكلنا منه فقلت
يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت هذين الولدين يلينانه بزيت
او سمن وهذا شيء اختص به علي لم يشاركه فيه غيره ولم ينل الصدر حبه
وكان نعله من ليف يرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقل ما يادم
فان فعل فبالملح او الخل فان ترقى فبنبات الارض فان ترقى فبلبن
لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعبدهم
حتى روى ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده كان يحافظ
على النوافل وكانوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه
بالكلية الى الله تع واستغراقه في المناجاة معه واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن
بن ملجم في داره وجواره يعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين
اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته وقوله فيه ستلقى الامة منه ومن ولده
يوما احمر وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما
جاءت معاوية سبق اصحاب المعاوية الى الشريعة فمنعوا الماء فلما
اشتد عطش اصحابه حمل علي ع وفرقهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان
يفعلوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك فان افتحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد
السيف ما يغني عن ذلك واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة
مع شدة باسه وهيبته فان صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا
في لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف
الواقف على راسه واقدمهم ايمانا يدل على ذلك ما روى ان النبي ع قال
بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء ولا اقرب من هذه المدة
وقوله ع اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وما روى عن علي بن ابي طالب انه

كان يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولا سبقني الى الصلوة
الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صحته
واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون
السابقون اولئك المقربون وروي انه قال على المنبر بمشهد من الصحابة
انا الصديق الاكبر آمنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر
عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج
البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق
واشدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله تعالى ولم يداهن في ذلك
احدا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة واحفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر
ائمة القراء كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون اليه وقراءتهم اليه فانهم تلامذة
ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي عم ولاخباره بالغيب وذلك كاخباره
بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبره
القتلى حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها
شعرات يجذب كتفه مع جذبها ويرجع مع تركها قال اصحابه ان اهل النهر
وان قد عبروا فقال لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال
جندب ابن عبد الله الازدي في نفسي ان وجدت القوم قد عبروا كنت
اول من يقاتلهم قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد
تبين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر عم عن قتله نفسه
في شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم
يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حمار فقام
رجل تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها و
لتحملها فتدخل بها من هذا الباب ورد بها الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد

عمر بن سعد الى الحسين عليه السلام جعل على مقدمته خالدا وحبيب صاحب
رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه لغاية
شهرته غني عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشير الى ذلك كما تقدم
واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه عم لما اخى بين اصحابه اتخذ عليا عم
اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه علي عم كان اولى القربى ومحبة اولى
القربى واجبة لقوله تعالى لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة
لرسول الله صلعم يدل عليه قوله تعالى في حق النبي صلعم فان الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي عم على ما صرح به التفسير
والمراد بالمولى هو الناصر ومساواته للانبياء يدل على ذلك قوله عم
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى
والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب عم
اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة
لان المساوي للافضل افضل وخبر الطائر بعد النبي صلعم طائر مشويا فقال
اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي عم واكل والاحب
الى الله تعالى افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما ولانتفاء سبق
كفره فانه لم يكفر بالله قط بل من حين بلوغه كان مسلما مومنا بخلاف
باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي صلعم كفرة ولكثرة الانتفاع به بين
انتفاع المسلمين به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه
وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم
والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كمزيد القوة وشدة البأس
والخارجية من كونه ابن عم رسول الله صلعم وزوج البتول وابا السبطين
الى غير ذلك واجيب بانه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه

ونبه [illegible] صح

بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة
الثواب والكرامة عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع
على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والآثار والامارات
على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى
وما لاحد عنده من نعمة تجزى على انها نزلت في حق ابي بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به
علي عم لان النبي صم عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله صم
اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي رضي الله عنه فيكون
مامورا بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول
اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله
عليه الصلوة والسلام ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره
وقوله عم لو كنت متخذا المصطفين خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا
لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي
وقوله صم واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته
وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله صم لابي الدرداء
حين كان يمشي امام ابي بكر تمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت
الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر و
مثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكنه انما يساق
لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء
والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي
فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وعن عمرو بن العاص قلت
لرسول الله صم اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال

ابوها قلت

ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي صم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن
عبد الله بن حنطب ان النبي صم رأى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر
واما الآثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله صم حي افضل
امة النبي صم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمن وعن محمد بن الحنفية قلت
لابي اي الناس افضل بعد النبي صم قال ابو بكر قلت ثم من قال
عمر قال وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمن قلت ثم انت فقال
ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي عليه السلام خير الناس بعد
النبي صم ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه عم لما قيل له ما توصي ما اوصى رسول
الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا فسيجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد
نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر رضي الله عنه من
اجتماع الكلمة وتأليف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير
جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد
فارس عن حدود السواد الى اطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم
ووفور اعوانهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق
الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسخ البنيان الثابت
الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل
وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها
وشهواتها وفي ايام عثمن من فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس
على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق
في نصرة الدين والمهاجرة في الهجرتين ولكونه ختنا للنبي صم على ابنتين
والاستحياء من ادنى شيء وشرفه بقوله عليه الصلوة والسلام عثمن
اخي ورفيقي في الجنة وقوله صم الا استحي ممن تستحي منه ملائكة السماء

وقوله صم انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر دل على الاثنى عشر ولوجوب العصمة
وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهب الامامية الى ان الامام الحق
بعد الرسول صم اثنى عشر اولهم علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين
العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه
علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد
القائم المنتظر المهدي رضوان الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت
بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبي صم انه قال
للحسين ع ابني هذا امام ابن امام اخو امام وابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم
وعن مسروق قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا نبيكم
هل عهد اليكم شاب كم يكون من بعده خليفة قال انك لحدث السن وان
هذا الشي ما سألني عنه احد نعم عهد الينا نبينا عليه السلم ان يكون بعده اثنى عشر
خليفة بعدد نقباء بني اسرائيل والشيعة يتمسكون بانه يجب ان يكون الامام
معصوما وغيرهم سوى الائمة ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم
خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته واخبروا بان الكمالات النفسانية
والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فتعين للامامة
لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يجب على التفصيل ما فيه بعد الاطلاع
على ما سبق ومحاربوا علي كفرة لقوله صم حربك يا علي حربي ولا شك ان محارب
رسول الله صم كافر ومخالفوه فسقة لان صحة امامته واضحة فمتابعته واجبة
فمن خالفه يكون متبع غير سبيل المؤمنين ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له
الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
والحق ان محارب علي يكون مخطئا ظاهرا فيكون من الفئة الباغية ان كانت
محاربته عن شبهة وكذا المحارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفه

فلا يخ

فلا يخ اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر ان خطاه
لا ينتهي الى الفسق لانه مجتهد والمخطي في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني
فلا شك في فسقه وكذا سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين
اللهم وفق **المقصد السادس** في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك
حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان المماثل اختلفوا في التماثل هل
يمكن وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم ام لا فذهب المليون الى امكانه وذهب
بعض الاوائل الى امتناعه واحتج المص على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما
العقلي فهو ان حكم المثلين واحد وان كان احد المثلين ممكنا كان الآخر
ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين ما فرضناهما مثلين واما السمعي فقوله تعالى
اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق
العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد
عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماستين ما لا يحوي
فرجة بينهما الثاني انه لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر
الاربعة فان لم يطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات
الطبائع في مقتضياتها وان طلب لزم ان يكون في الامكنة الاخرى بالقسر
دائما والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العالم لو وجد لكان كرة ولو
سلم فلا نسلم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكون ما في الفرجة كرة جسم آخر
وعن الثاني انا لا نسلم انه يلزم اختلاف متفقات الطبائع في مقتضياتها
اقول لجواز ان يكون ارض كل عالم تقتضي مكانا مماثلا لمكان مماثلها فلارض كل
عالم تقتضي مركز هذا العالم ونار كل عالم تقتضي محيط هذا العالم وانما لم يسند
المنع بالسند المشهور اعني الجواز ان يكون طبائع عناصر عالم مخالفة لـ
لطبائع عناصر عالم آخر وان كان مماثلة لها في الجسمية لان اختلاف

لطبائع عناصر العالمين ينافي نظامهما والى هذين الجوابين اشار بقوله والكروية
ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة واختلفوا في ان العالم
هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه ذاهبا الى انه
قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم
محدث ومع ذلك ممتنع الفناء وذهب الاشاعرة وابو علي الى ان
جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع
والمص اختار ان جواز عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع
اما الاول فلانه ممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع
عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب والى هذا المعنى
اشار بقوله والامكان يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن
يجوز ان يمتنع فناؤه اعني عدمه الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك
انقلابه من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع
عليه العدم مطلقا طاريا كان او ابتداء وقد مر بيان ذلك مستقصى
في مبحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية
تدل على وقوع العدم مثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى كل
من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ومثل قوله تعالى هو
الاول والآخر والآخرية في حقه تعالى انما تتحقق بان يتحقق ان لو بقي
بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب
الى غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع
دل عليه اي على العدم وقوله ويتأول في المكلف بالتفرق كما في قصة
ابرهيم عم اشارة الى جواب دخل مقدر تقديره ان القول بوقوع
العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع

العدم

العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب ان التفريق لا اشكال
في غير المكلف فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين
فانه يتأول العدم بتفرق الاجزاء ويتأول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها
بعد التفرق والذي يصحح هذا التأويل قصة ابرهيم عم فانه لما طلب اراءة
احياء حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة
من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك
سعيا فانه يظهر منه ان المراد باحياء الموتى تاليف اجزاء المتفرقة بالموت
واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا فكذا
ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقائق او
التس ذهب ابو علي وابو هاشم ومتبعوهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء
فيفني به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال ابو علي انه يخلق
لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا لافناء الكل والمص ابطل
هذا المذهب ولما كان مشتملا على ثلثة دعاوي احدها ان الفناء موجود
وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه يفني الموجودات
جعل ابطال كل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه
لو كان موجودا وقد كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا
موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الامكان الذاتي او الوجوب والا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده
وح يلزم التس والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب الحقائق
او التس واما ابطال انه مناف لما سواه لانه ان كان قائما بذاته كان
جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد وان يكون
قائما بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا للجوهر

فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام
بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال انه يعني به الموجودات
فلانه اعدام الموجود ليس الا منع اعدام ذلك الموجود واياه اعني منعه من
الدخول في الوجود بل يقال هذا اولى لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع
والى هذا اشار بقوله ولانتفاء الاولوية واثبات بقاء لا في محل يستلزم
الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء
على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء
قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل هذا المذهب
وقال في ابطاله اثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع
النقيضين وذلك لان البقاء الذي لا في محل اما ان يكون جوهرا او عرضا فان
كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني
الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر لاستحالة
الدور فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه
لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع
النقيضين لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار
كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة
الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله اعدام الجوهر لم يوجد
البقاء فانتفى الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء
في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك
لان حصول البقاء في محل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني
فحصوله في الزمان الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه
ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة ووجوب

ايفاء

ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت
الجسماني من دين محمد صلعم مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا
في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين
الى المعاد النفساني والمراد به وجود الروح بعد موت البدن وخرابه
بان يمكن اثباته بالبراهين العقلية والمعاد الجسماني فلا مجال للبرهان
على اثباته ونفيه ولكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء
لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما واحتج المص على وجود المعاد
بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد
بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب
بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان
الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب
على المعصية فيجب البعث لمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى عما يقولون
علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين و
ان العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المص والحق ان المعاد
الجسماني والروحاني كلاهما واقعان اما الروحاني فلانه تبين من ان النفس
يبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن
مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء
عند ربهم يرزقون فرحين وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى
ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته و
لكن قد ورد في القرآن ايات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل
التاويل منها قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها
اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فيقولون من بعثنا

من مرقدنا

قل الذي فطركم اول مرة فاذا هم من الاجداث ايحسب الانسان ان لن نجمع
عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ائذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم
لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض
عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها
لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى فالمعاد الجسماني ضروري
دين محمد عم لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان به
وانما قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة
قوله لا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان
المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا اخر صار جزء بدن
الماكول جزء بدن الاكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد
في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في ان واحد
في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الاجزاء الاخر
معادا بعينه وهو مع افضائه الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو
انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان المعاد
انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى اخره لا جميع الاجزاء
على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الانسان الاكل فلا يجب اعادته فيه وهذا
معنى قول المص ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من الاجزاء
الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك وحصول
الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحراق وتولد البدن من غير التوالد
وتناهي القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع
حشر الاجساد وبانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن
في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك

اعادة فيه وهذا معنى قول المص
ولا يجب

وهو

وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك عند البعث وهو ممتنع
وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم
الافلاك لانها لا يسعها لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض
فبالضرورة يكون فوق الافلاك اعني خارجها وذلك محال لان الفلك
المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع
تابيد الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحراق وعدم
تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما ووصول العقاب
بالنسبة الى البعض وانما يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المص
عن هذه الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الا فلاك
حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا واذا كان عدمها جائزا كان انخراقها
ايضا جائزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب
التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وما ذكر من حديث المحدد
فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام الاحراق ممكن
والتولد ايضا ممكن كما في خلق ادم عم والقوة الجسمانية قد لا تتناهى انفعالاتها
وكذا افعالها بواسطة ويستحق الثواب وهو النفع المستحق المقارن
للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول منبئ عن ارتفاع حال الغير […] الرفع مع قصده
بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من
يثبت الترك ضدا والاخلال به اي بالقبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او
لوجه وجوبه يعني بشرط استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب
ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك اي بشرط في
استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله ان يفعل لندبه او لوجه ندبه
والضد لانه ترك قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح

اذا فعله لانه اخلال بالقبيح لانه يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب او المندوب
لا لما ذكر لم يستحق مدحا ولا ثوابا لهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض
آخر من اذى او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح
بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى للمكلف وظاهر ان
المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون
الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن ابتداء به كان التكليف عبثا
وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم
ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب
لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق
بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف
على الله واجب ولدلالة السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل
القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان للسائل
ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال
بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح
كان مستحقا للذم والمدح ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق
المدح والذم في المكلف وهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع
الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق
الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب
ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للمنعم
التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المص بطلانه بان
ايجاب هذه التكاليف المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح
عند العقلاء ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكر

تلك

تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين
ان يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به
مع الجهل ودليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل يقضي
بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف
ليست شكرا اقول فيه نظر لان منع ظاهر ويشترط في استحقاق الثواب
كون الفعل المكلف به الواجب او المندوب في الاخلال به اي بالقبيح
شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت
انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع
الندم على فعل الطاعة فان الطاعة حالة صدورها عن الفاعل يمتنع
الندم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه مع انها سبب لاستحقاق
الثواب نعم رفع الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا
لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاع النفع العاجل اذا فعل الفعل
المكلف به للوجه اي اذا اوقعه لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه الندب
او للندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة
للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب
يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره
المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل فعلا شاقا المكلف به
فانه يستحق التعظيم والاجلال وكذا من فعل الفعل القبيح يستحق الاهانة
والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام لذات اهل
النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول ان
دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث
المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف

واجب واليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان
اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا الطاعة والمعصية
فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام
المعلول الآخر واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث لان الثواب
لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا
لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن
شوب لكن يجب خلوصهما لما سيأتي متصلا بهذا البحث والى ذلك اشار
بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي لزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع
حصول ضرر الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر
حصول نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب
والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص
حالا من العوض والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا
اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير
حصوله اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل واما العقاب
فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى والى
هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان لسائل ان يقول ان
الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان
ادنى مرتبة يكون متغما اذا شاهد من هو اعظم درجة ولانه يجب على اهل الجنة
الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون
الثواب خالصا من الشوب وايضا فان اهل النار يتركون القبائح
فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا من شوب من الثواب اجاب
عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون متغما بمشاهدة

من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم
بالثواب يبقي مشقة ترك القبائح واهل النار يلجاؤن الى ترك القبائح فلا يثابون به
ويكون عقابهم خالصا عن الثواب ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب
العارف بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف
على شرط واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط
لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي صلعم له معرفة مستقلة
فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة
وان لم يصدق النبي صلعم والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على
معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتأخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة
بطاعاته المتأخرة ونفاه المحققون واختاره المص واحتج عليه بانه ظلم لان
من اطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان احسانه
اكثر بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر عنه احدهما وليس
كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده
واجب القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخر يسقط
المتقدم ويبقى على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل
ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا ان ثوابا وان عقابا كان لم يكن وهذا هو
الموازنة والمص اراد ابطال مذهب ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا
كان الاجزاء الاول ضعفا وحصول المتنافيين مع التساوي وتقريره
انا لو فرضنا استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب
فاسقاط احدى الخمستين من العقاب دون الاخرى ليس اولى من العكس فاما
ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو

فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب او خمسة اجزاء من العقاب فان تقدم
استحقاق احدهما على الآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب
والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما معا لان علة عدم
كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما دفعة واحدة لان العلة موجودة
حال وجود المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين
النقيضين واجيب بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشي عن
الآخر حتى خرج احد الاستحقاقين بنفيه بحسب رجحانه فليس الكاسر والمكسور واحدا
كما لم يتحد في المزاج ليفضي والحق انه ليس ههنا تاثير وتاثر بل احباط الطاعة
واستحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة لا يثيب
عليها وترك العقوبة على المعصية بقدرها وحكى تخريج الجواب الاول ليفضي
فان اسقاط احد المحسنين وان لم يكن اولى من الآخر لكن المختار ترجيح ايهما
شاء على ما مر من امثلة الهارب والجائع وغيرهما والكافر مخلد وعذاب صاحب
الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون
على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر البالغ في الاجتهاد
الذي لم يصل الى المطلوب زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذل الجهد والطاقة من غير تقصير
قبيح وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين
على ان الكفار في عهد رسول الله الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن
آخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك
بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم
يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره
الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل

الدين

الدين لا الى الخارجين من الدين وكذا اطفال المشركين عند الاكثرين لدخولهم
في العمومات ولما روي ان النبي صلعم قال هم في النار حين سالت خديجة عن
حالهم وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما ورد
في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم اما ان عذاب صاحب الكبيرة هل
هو منقطع فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى
انه ينقطع واختاره المص واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب
بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال
الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب
وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المطلوب ولانه لو لم ينقطع يلزم انه لو عبد
المكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره لا ينقطع عذابه وهو مستقبح عقلا
والسمعيات متأولة ودوام العقاب مخصوص بالكافر والسمعيات التي تمسك
المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها متأولة
بتخصيص العمومات بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب
والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم فان اريد به دوام العقاب
دوام عقاب الكفار فمسلم والا فممنوع والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز
اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع حسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع اتفقت الامة
على ان الله تعالى يعفو عن العصاة عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة
ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة
فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا وغير جائز سمعا وذهب الباقون
الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المص واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب

حق الله تعالى فيجوز له اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى
في تركه وكل ما كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان
والاحسان على الله تعالى واجب على وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله قل يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى
ذلك من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر وعن الكبائر
بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل ومخالفة لاقاويل
من يعتد به من المفسرين بل ضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الاية فان المغفرة
بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة باثباتها لما دونه وكذا يعم كل واحد
من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء للبعضية على ان في تخصيصها اخلال
بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر
جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ويبطل بما وهم
اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا
وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع
للمؤمنين المستحقين للثواب وابطله المص بان الشفاعة لو كانت بطلب زيادة
المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي صلى الله عليه وسلم لانا نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق
للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم
نفي المجاب اشارة الى جواب دليل المعتزلة وتقريره ان الله تعالى قال وما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع ونفى سبحانه تعالى قبول الشفاعة ثابتة في حق العصاة
تقرير الجواب انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع خاص لا يستلزم نفي
الشفيع مطلقا وباقي السمعيات متاولة بالكفار اشارة الى جواب استدلالهم

بمثل

بمثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما
تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الايات متاولة بتخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة على انا لا نسلم العموم في الاعيان والاحوال وان سوق
الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وليس الظالم على الاطلاق هو الكافر
ونفي النصرة ربما ينبئ عن مدافعة ومبالغة وقيل في اسقاط المضار
والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الشافع لقوله صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي ذهب طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة
في اسقاط المضار عنهم والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة
المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا
طلب له زيادة منافع واسقاط مضار اقول وجه بعود وجه الابطال المذكور
اعني لزوم كوننا شافعين للنبي صلى الله عليه وسلم ويمكن الجواب عنهما باعتبار زيادة قيد
فيهما اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة
بالمعنى الثاني للنبي صلى الله عليه وسلم بقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة
وهي الندم على المعصية في الحال والجزم على تركها في الاستقبال والتحقيق
ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم
على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار
واجبة لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر واجب
فما يدفع به الضرر ليضر يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح واخلال بواجب
هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة
فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو
ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت التوبة فان من ندم على المعصية
لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض آخر فيكن تائبا وخوف النار

عن نفس ح

ان كانت الغاية فلذلك بعيد ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون
ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا ان المعتبر هو الندم
لقبح المعصية لا لغرض آخر وكذلك الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم
عليه انما يكون توبة اذا كان الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم
لانه قبيح او اخلال واجب قال ثم ان لا يصح التوبة عن بعض القبائح دون بعض
لانه اذا ندم من فعل قبيح دون قبيح ظهر انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر آخر
يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي انه يصح التوبة
من قبيح دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان
بواجب دون واجب يصح وذلك لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب
عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة
الاتيان على بعض بواجب دون واجب رده المص بقوله ولا يتم القياس
على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل
الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اثباتا يحصل بالاتيان بواجب
دون واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي صدر عن
الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة مثلا
لا في مخير واجب امر الشارع بالاتيان بواحد لا على التعيين كاعتاق رقبة
اي رقبة كانت وظاهر ان الامتثال لا يحصل بالاتيان الجميع كما في
ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد فيه الحسن لصحة التوبة اي لو اعتقد التائب
في بعض القبائح الحسن يصح توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول
شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اي يصح التائب
احد الفعلين والمستعظم الآخر من حيث القبح حتى اعتقد بالحقارة وجوده
بالنسبة الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته لانه تاب عنه

من انه ترك القبائح لقبحه يصح الندم على قبيح دون قبيح

لقبحه

لقبحه كمن قتل ولدا لغيره وكسر قلما له فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم
يصح توبته والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه
اي على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لانتفاء الترجيح
الدواعي بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون الندم على البعض الذي يتحقق معه الترجيح لا لقبحه
اذ لا يخرج الدواعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم
على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال يقع بحسب
الدواعي فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض آخر اختص
الفعل الذي يكون داعية راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي
اقول لا يخفى على المتامل ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم التفرقة بين
ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي بل فآخر كلامه يخالف
اوله ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم عن بعض دون بعض وبه
يتاول كلام امير المؤمنين علي عم واولاده عم وهو ان لا يصح عن
بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على
صغيرة والذنب ان كان في حقه تع من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما
في ارتكاب الفرار من الزحف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس
للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وصفاته
وعدمهما يعني منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل في اخراجها
فالذنب باق الى ان يؤدى ومنه ما يجب قضاؤه فاذا اسقط كالصلوة والصوم
ومنه ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة
العيد او صلوة الجنازة فان كان الذنب في حق آدمي استتبع ايصاله
الى صاحب الحق ان كان ظلما وامكن الايصال ببقاء صاحب الحق او وارثه

والايصال انما يكون برد المال وتسليم البدن والعضو الى ولي الجناية لاختصاص
او العزم عليه مع التعذر اي تعذر الايصال بان لا يعرف صاحب الحق ولا وارثه
او استيع الارشاد ان كان الذنب اخلالا وليس ذلك الذي ذكرنا من
تسليم النفس واداء الواجب او قضائه او ايصال الحق الى صاحبه او العزم عليه
وغير ذلك اجزاء من التوبة بل واجب آخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط
العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ره ان القاتل اذا ندم من غير تسليم
نفسه للقصاص صح توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه
معصية مجددة تستدعي توبة اخرى لا يقدح التوبة عن القتل ويجب الاعتذار
على المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الآدمي هو
الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار في اغتيابه ان بلغ الاغتياب
اليه لانه اذا وصل اليه ضرر بان الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار
عنه ولا يلزم تفصيل ما اغتابه الا اذا بلغه الى حد الفحش وان لم يبلغ اليه
لا يلزمه الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب غم لكن يجب في كلا
القسمين التوبة لانه خالف فيه نهيه حيث قال تعالى ولا يغتب بعضكم بعضا
ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي ايجاب التفصيل مع الذكر
اشكال ذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على
التفصيل ان كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها
مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال المص فيه اشكال لان الاجمال
يحصل الندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب
التجديد ايضا اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم
ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان
مبتهجا بها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال المص

في الواجب

فيه اشكال

فيه اشكال لانا لا نم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مبتهجا بها اذ ربما
يعرض عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما يعرض عنه صفحا من غير ندم عليها
ولا اشتهاء لها وابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال
فانه اذا اصدر العلة عن المكلف وجب الندم على المكلف العلة مع المعلول كما
اذا رمى فاجاب فان الرمي علة والاصابة معلوله ويجب الندم على الرمي والاصابة
جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط
العقاب بها فيه اشكال ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب
بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل
وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار عمن اساء اليه يسقط
ذنبه بالضرورة واعترض عليه بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء متعذرا
لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك المعذور ان شاء
صفح وان شاء جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا
في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس
التوبة واختاره المص واحتج بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة
بدون الثواب لكنها قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محبطة ولما
فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة عنها في اسقاط
عقابها كسائر الطاعات التي يسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل
للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب
الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم والتاخير و
لما اختصت التوبة من معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة
كثرة الثواب الى الكل على السواء والى هذا اشار بقوله والاختصاص اي
لولاه لا ينبغي الاختصاص واحتج الآخرون بانه لو كان بنفس التوبة يسقط بتوبة

العاصي عند معاينة النار واشار المصنف الى جوابه بقوله ولا يقبل في الآخرة
لانتفاء الشرط فان تبع العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب
القبر واقع لامكانه ووقوعه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر للكافر
والفاسق ما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه
الاكثر بعد وقوعه وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين
من المعتزلة وللمثبتين انه امر ممكن اخبر به الصادق اما امكانه فظاهر
واما اخبار الصادق به فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف
في هذه الآية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا
ومساء فعلم انه غيره وقيام الساعة فهو في القبر لقوله تعالى حكاية ربنا
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليست الا في القبر ومن قال
بالاحياء فيه قال بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى لقوله عم
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار فلما روي انه عم مر بقبرين
فقال انهما يعذبان وما يعذبان عن كبيرة بل لان احدهما كان لا يستبرئ
عن البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة كقوله عم استنزهوا من البول
فان عامة عذاب القبر منه وكقوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض
ضغطة اختلف بها ضلوعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج
المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو حيوا
في القبر لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة وضمير فيها للجنة
اي لا يذوقون اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم
اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة
وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم في الجنة

على سبيل

على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة
الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل
بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها
اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج ودليل
مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب
اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسألة والقول بهما مع عدم المشاهدة
سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه
في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق فصار رمادا وذري في الرياح
العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسألته
وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقال القاضي واتباعهم
في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمسألة مع عدم المشاهدة
كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما رؤية النبي عم
جبرئيل عم وهو بين اظهر اصحابه مع سترة عليهم واما الصورتان الاخريان
فان المتمسك منه مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا بعد في
ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها فان كان ذلك خلاف العادة
فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى وسائر السمعيات
من الميزان والصراط والحوض وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها
فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب
التصديق بها اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط
ليوم القيمة وقال الله تعالى فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية
واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه
ميزان له كفتان ولسان وشاهين عمود اعمل بالحقيقة لانها وقد ورد

في الحديث تعبيره بذلك وانكر بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن
ان وزنها توزن فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت
في كل شيء ولذا ذكره بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك
فميزان الالوان هو البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر
الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه توزن صحائف الاعمال
وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية و
اما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل ميزان وانما الميزان الكبير واحد
اظهارا لجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث
الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون ادق من
الشعر واحد من السيف وكذبه الذي يكون المرور عليه هو المراد بورود كل
احد على النار على ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار
وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن العبور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا
عذاب على المؤمنين والعلماء يوم القيمة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه
بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهدوهم
الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة و
الزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الرديئة التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر
عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب لتحقق امكان العبور ظاهر
كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل
الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم
من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق
يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى ان الله سريع الحساب
وقال النبي عم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله تعالى

واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه
طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا والسمع دل على ان
الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات متأولة اتفق جمهور المسلمين
على ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي
عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان
الاول قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما منها باكل الشجرة
وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا
يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بوجود الجنة
دون النار فثبوتها بثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد
رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق
الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة
للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها
على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور
ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة
وتمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق
بالحكيم وضعفه ظاهر والثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام
اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة او
بحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل الذي ان المراد بهلاك كل شيء على
ما قيل الذي ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف
الوجود الامكاني فالتحقق بالهالك المعدوم وبان الدوام المجمع عليه

وهو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتفاء لوجودهما بحيث يبقيان على
العدم زمانا يعتد به كما في دوام الماكول فانه على التجدد والانقضاء
قطعا وهذا لا ينافي فناء اللحظة الثالث انه تعالى قال في وصف الجنة عرضها
كعرض السماء والارض ثم لا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض
لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان المراد ان عرضها كعرض السموات
والارض لامتناع ان يكون عرضها بعينه لا حال البقاء ولا حال بعد الفناء
اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا واحدهما موجود والآخر
معدوم وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل
هذه على تلك كما في ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق
مطلقا قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي مصدق
فيما حدثناك به وقال عم الايمان ان يؤمن بالله وملائكته الحديث اي
يصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم
مجيئه به ضرورة تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص
وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال قوم اعمال الجوارح وذهب الخوارج
والغلاة وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا و
ذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة من
الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد
انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقال طائفة هو
التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا مراد
المصنف حيث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق
بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب وحده ليس ايمانا
لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان

النسفي وهو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما
متنافيان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من
يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في
هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان
ليس هو التصديق اللساني فقط وللاشاعرة الآيات الدالة على
محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل
الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ونحو ذلك الآيات الدالة
على الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان
لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء النبي عم اللهم ثبت قلبي على دينك
وقوله عم لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله شققت قلبه واذا
فعل القلب وجب ان يكون عبارة اما عن التصديق لان فعل القلب
اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون
منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل لنا
بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولو نقل لاشتهر
اشتهار نظائرها بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع لم يرد على
ان قال الايمان ان يؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلت عنه
آنفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان
مقرونا بالعمل الصالح معطوفا هو عليه في غير موضع من الكتاب
نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا
والظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان بضد العمل
الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان

مع وجود القتال والظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه
والكفر عدم الايمان عما من شانه الايمان وهذا معنى عدم صحة تصديق
النبي صلعم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه صلعم في بعض
شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشمول الكافر والخالي عن التصديق
والتكذيب والى هذا اشار بقوله اما مع التصديق او بدونه يعني ان
عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا لضد الايمان وهو التكذيب
او لا يكون مقارنا لضد الايمان وهو بان يخلو عن كلا الضدين واعتذار
الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي صلعم لزوم التصديق واجب
في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع فان
قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات
او شد الزنار بالاختيار كافر بالاجماع وان كان مصدقا للنبي صلعم
في جميع ما جاء به وح لا يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا
وان جعل ترك المامور به او ارتكاب المنهي عنه علامة للتكذيب
وعدم التصديق فح لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة من
الفساق عنه فلا يكون حد الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق
المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع بعض المحظورات
في الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب و
انتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا
كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى ما اتفق عليه ومختلف فيه و
منصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والعنق
الخروج من طاعة الله مع الايمان والنفاق اظهار الايمان و
اخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب

الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزل بين المنزلين والامر
بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب
واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع عن فعل المعاصي قولا او فعلا واجب
والامر بالمندوب مندوب سمعا وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا
اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه يجب بالشرع او يجب
بالعقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة الى
وجوبهما شرعا واختاره المص فقال انهما واجبان سمعا والدليل عليه
الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة
الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب لقوله تعالى ولتكن
منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر ظاهر
في الوجوب والسنة كقوله صلعم لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله
شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والا اي وان لم يجب الا شرعا بل وجبا
عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تعالى واللازم ظاهر الفساد
بيان الملازمة انهما لو وجبا لوجبا على الله تعالى لان كل واجب عقلي فهو
واجب على من فضل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعالى فان
كانا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان
كانا لا كالهما لزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه تعالى اخل بما لو وجب العقل و
شرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامره به معروف وان ما نهى عنه منكر وان
ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور
والناهي والمنهي وتجويز التاثير اي الشرط الآخر ان يجوز في ظنه تاثير امره ونهيه

٥٢٢

وافضائهما الى المعصية فانه اذا لم يظن انهما يفضيان الى المعصية
لا يجبان عليه وان شرط الاخر تجويز استفادة المفسدة او ان يظن ان
لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو انتفى
هذا الظن لا وجوب عليه وينبغي ان لا يتجسس عن احوال الناس للكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية فانه يدل
على ذمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما
السنة فقوله عم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع عورته فضحه
على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين وقوله عم من ابتلى بشيء من هذه
القاذورات فليستر بستر الله وايضا قد علم من سيرته عم انه كان لا يتجسس
عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا
قام به قوم سقط عن الاخرين واذا ظن كل طائفة لم يقم به اخر اثم بتركه
هذا اخر ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله على التوفيق للاتمام نفع
الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين والصلوة
على اشرف الاولين والاخرين واله الطيبين الطاهرين المعصومين
قد فرغت من كتابة التجريد في يوم الاثنين من سبع وعشرين من الحرم [illegible]
في سنة خمس وثمانين
والف